كلام في الكلام العربي

- ١ -

مقدمة في وحدة الفكر واللغة

جـورج صدقني

ليكن واضحاً منذ البداية أن الآراء المطروحة في هذه المقالة ، وفي المقالات التي قد تليها ، لاتتناول قواعد اللغة القائمة لامن قريب ولا من بعيد ، رغم أنها قد تبدو كذلك في بعض الأحيان . ولأنها ليست مقالات في مجال القواعد ، لن يضير هذه الآراء — ولن يضير القواعد أيضاً — أن يظهر بينهما شيء من عدم التطابق أو عدم التوافق .

لنقل إنها من مجال « فلسفة اللغة » إذا جاز لنا مثل هذا القول . إنها محاولة لقراءة الكلمات — بعض الكلمات — قراءة جديدة ، تعتمد على العلاقات والروابط القائمة بين هذه الكلمات ، وجهد تحليلي استقرائي يهدف إلى استخلاص معاني الكلمات التي قد تكون غائبة عن الأفهام لطول العهد باستخدامها ، ذلك أن استخدام الكلمة على مدى قرون يستتبع شيئاً من « آلية » العادة ، فتتسطح الكلمة وتصبح « اصطلاحاً» وتفقد في كثير من الأحيان نبض حياتها الأصلي .

لنأخذ اسماء الخيل على سبيل المثال . فالمحدثون يستخدمون الكلمات (حصان — فرس — جواد) للدلالة على معنى واحد ، أو قلما يستخدمونها للدلالة على معان متباينة ، في حين أن هذه الكلمات من أسر مختلفة

(سأستخدم كلمة أسرة للدلالة على مجموعة كلمات بينها علاقات وروابط اشتقاقية) فالحصان ، والحصن ، وحصن ، وحصّن ، وتحصّن والحصانة ، والحصين ، من أسرة واحدة . وإذا كان معنى كل كلمة يحمل شيئاً من ملامح أسرتها ، فهذا يعني أن الحصان يحصن ، أو هو كالحَصانة ، أو هو حصن للرجل . والفرس ، والفارس ، وفَرَسَ ، وافترس ، والمفترس من أسرة واحدة . وهذا يعني أن كلمة (الفرس) تتضمن معنى هجومياً بالقياس إلى المعنى الدفاعي الواضح في كلمة (الحصان) . أما كلمة (الجواد) فهي والكلمات (جاد، جود ،جودة، جيد) من أسرة واحدة . وهذا يعني أن الجواد « جواد » ، أي جيد وكريم . وأما كلمة (الخيل) فهي والكلمات (خال ، اختال ،خيّال ، خيال ، مخيلة ، خيلاء ،اختيال) من أسرة واحدة. وهذا يعني — على الأقل — أن الصورة الحسية التي استقي منها معنى (الخيلاء) هي صورة الخيّالة تختال على ظهور الخيل .

هذا مثال سريع أردت به أن أبين أن معنى الكلمة الأصلي قد يحتجب وراء العادة المتكونة بطول الاستعمال . ولكن ما أرمي إليه أبعد من هذا وأعمق. فهدفي لايقتصر على استخلاص ما احتجب من معاني بعض الكلمات ، بل يمضي إلى محاولة النفاذ إلى فهم الفكر — الفكر العربي — الذي أنشأ هذه المعاني ، وأنشأها على هذا النحو دون سواه .فليس من المعقول أن يكون اشتقاق المعاني بعضها من بعضها الآخر على هذا النحو من قبيل المصادفة البحتة ، ولا سيما أن اسماء الخيل — بقدر مانعلم — ليست مشتقة من المعاني نفسها في اللغات الأجنبية .

وأسماء الخيل لاتقاس في أهمية دلالتها بالكلمات الدالة على معاني

القيم والمعاني المشتقة منها ، لأن هذه ذات دلالة في غاية الأهمية : إنها تدل على كيفية تصور الفكر العربي للوجود ، ذلك أنه توجد ، دون أدنى شك ، علاقة وثيقة بين اللغة والفكر .

في العلاقة بين اللغة والفكر قيل في تاريخ الفلسفة كلام كثير . والشائع عن هذه العلاقة في الأذهان في أيامنا يتلخص في أن اللغة هي أداة التعبير عن الفكر ، وأن الفكر بدون هذه الأداة يبقى غائماً سديمياً لايتسنى له الإفصاح عن نفسه ، وأن اللغة بلا فكر ثرثرة فارغة ولغو لاطائل من ورائه .

والحق أن العلاقة بين اللغة (الكلام ، الكلمة) والفكر علاقة عميقة باطنة . وبوسعنا أن نستقرىء بعض ملامح هذه العلاقة بالاستبطان: فاذا حاولنا أن نفكر في أي موضوع ، وجدنا أنفسنا نتكلم . نتكلم بصوت مسموع يدركه الآخرون ، بألفاظ منطوقة تبلغ مسامعهم ؛ أو نتكلم ـ عندما نفكر في ذوات أنفسنا ـ دون ألفاظ منطوقة تبلغ مسامع الآخرين ، ولكن نتكلم بصوت مسموع في داخل ذواتنا . أكثر من ذلك : لاسبيل لدينا إلى التفكير داخل ذواتنا بغير هذاالكلام الباطن . فما أن نبدأ في التفكير حتى ينطلق هذا الكلام الباطن ، ولوكان بوسعنا أن نتخيل إمكان انقطاعنا عن هذا الكلام الباطن ، لكان بوسعنا أن نتخيل إمكان انقطاعنا عن التفكير . إن (فكرت) = (قلت في نفسي) ، وإن (قلت في نفسي) = (فكرت) . إن الفكر كلام ، والكلام فكر . والحديث عن « علاقة » بين الكلام والفكر تجريد نظري ، لأن « العلاقة » تفترض وجود طرفين متميزين ، والحال أن الفكر والكلام واحد .

وفي سبيل مزيد من إيضاح هذه الفكرة التي انتهينا إليها ، أعني فكرة « الوحدة » القائمة بين الفكر والكلام ، نتابع استقراءنا الاستبطاني : إذا كانت لديك فكرة — سواء أكانت عميقة أوسطحية — وكانت هذه الفكرة واضحة لك وضوحاً كاملا ، فإن الإعراب عنها يكون هيناً ، وتشعر بأنك تتدفق في الكلام إفصاحاً عنها في يسر وسهولة . أما إذا كانت الفكرة لديك على قدر من الغموض ، فستجد نفسك — إذا ماأردت الاعراب عنها — تتعثر في الكلام وتتلجلج ، أو تقول كلاماً تشعر أنه يدور حولها ولا يصيبها ، أو تشعر أن كلامك ناقص — لأن فكرتك ينقصها الوضوح الداخلي — وتبحث عن كلام يسد هذا النقص فلا تجد ، وإذا وجدت اتضحت الفكرة — فكرتك — لك قبل غيرك .

إن وضوح الكلام من وضوح الفكر ، ووضوح الفكر يكون بالكلام ، بالإعراب أو بالإفصاح عنه بالقول . والفصاحة هي الكلام الذي يعرب عن الفكرة إعراباً تاماً ، والإعجاز هو أن يكون الكلام مطابقاً للفكر بلا زيادة ولا نقصان .

هنا قد يقوم اعتراض يقول : إن امكان عدم التطابق يتضمن الثنائية . ولمزيد من الإيضاح أقول إن الكلام هنا ينصب على الإعجاز ، الذي فيه يتطابق (مثال — القول) مع (الفكر — المثال) . أما الكلام الذي لايطابق (الفكر — المثال) فهو كلام غير معجز مطابق لفكر معين لايرقى إلى مرتبة (الفكر — المثال) .

وقد يقوم اعتراض آخر فحواه أنه إذا كان من اليسير أن نصدق أن لافكر بغير كلام ، فليس من اليسير أن نصدق أن لاكلام بغير

فكر . هنا أكرر القول إن إطلاق اسم « الكلام » على كلام ليس ليس فيه رصيد من الفكر هو من قبيل التجاوز ، ومن قبيل الحديث عن « كلام » « البيغاء » . إن كلاماً بغير فكر لايعدو أن يكون نوعاً من اللغو والهذيان .

لقد ولد الفكر يوم ولدت الكلمة . ولد الفكر يوم «نطق» الإنسان ، يوم « تعلم الأسماء كلها » . قبل ذلك كان غيابُ الفكر ، كانت الغابة (غاب ، وغياب ، وغابة ، وغيهب من أسرة واحدة) . قبل الكلمة كان الإنسان يعمل بالغريزة . في بدء الحضارة كانت الكلمة ، وقبل الكلمة لم تكن حضارة ، لأنه لاحضارة بلا فكر .

الكلمة منشئة الحضارة . والحق أن الكلمة عجيبة من العجائب.إنها عجيبة بمعنى أنها تبعث على العجب ، وعجيبة بمعنى أنها تبعث على الإعجاب ، وعجيبة بمعنى أنها أعجوبة . إنها معجزة الإنسان الأُصلية . ولعل العرب هم أعظم أمم الأرض إعجاباً بالكلمة ، حتى لقد نسبوا إليها السحر ، فإن من البيان لسحرا . حقاً ، لقد كانت تسحرهم الكلمة ، بل كانوا مولعين بها ، مشغوفين بها حباً ، فالكلمة العربية ليست مجرد موجة صوتية تدل دلالة رمزية أو اصطلاحية على معنى معين ، كما يدل الرمز في الرياضيات على معنى عقلي مجرد ، أو كما تدل البطاقة الملصقة على قارورة في صيدلية أو في معمل كيماوي على المادة الموجودة فيها . انها أكثر من ذلك : إنها صورة المعنى ووضوحه الحسي ، وهي بالتالي السبيل إلى الحق والطريق إلى الحقيقة .

★ ★ ★

على أنه من المعروف أنه لاتوجد لغة بشرية واحدة ، بل لغات كثيرة . فلكل شعب أو لكل أمة لغة . للعرب لغة ، وللفرنسيين لغة ، وللروس لغة ، وللانجليز لغة ، وللألمان لغة وهكذا . . .

فهل ينفي تعدد اللغات وحدة العقل البشري ؟هل يعني تعدد اللغات وجود عقليات متعددة بتعدد اللغات ؟ للإجابة عن هذين السؤالين نقول : العقل البشري — أعني مبادىء العقل — واحد ، وهو أحسن الأشياء قسمة بين الناس . بيد أن تعدد اللغات يعني قطعاً تعدداً في الفكر ، تعدداً في الافهام ، وتعدداً في مناهج الفكر . فوجود اللغة نسقاً (Système) ذا نظام وبناء متكاملا ومترابطاً ، ومختلفاً عن لغات أخرى هي بدورها أنساق منظمة ومتكاملة ومترابطة ، يعني وجود « عقليات » متعددة تعدد اللغات . اللغة « عقلية » ونمط في فهم الوجود ، وتغير اللغة تغير في « العقلية » ، وتطور اللغة تطور في « العقلية» أيضاً .

إن وحدة العقل البشري لاتنفي تعدد العقليات ، كما أن تعدد العقليات لاينفي وحدة الفكر البشري . إن تعدد العقليات المتمثل في تعدد اللغات هو الذي يفسر صعوبة الترجمة من لغة إلى أخرى ، ووحدة العقل البشري هي التي تفسر إمكان الترجمة على صعوبتها . وإمكان الترجمة يعني إمكان التواصل وتبادل التأثير بين اللغات — بين العقليات — وإمكان التطور والنمو فيها وانتفاء الجمود عنها .

اللغة العربية هي العقلية العربية ، وهي تصور العرب وفهمهم

للوجود . وتحليل معاني اللغة العربية تحليل للعقلية العربية ، وتحليل بعض المعاني الأساسية في اللغة العربية يوضح بجلاء ملامح العقلية العربية من بعض الجوانب . هذا التحليل — تحليل بعض المعاني الاساسية — هو مانهدف إليه في هذه المقالة وفي المقالات التالية . ولعل المعاني العربية أكثر المعاني طواعية للتحليل — لنا على الأقل — لأن اللغة العربية هي لغتنا ، وبالتالي فان صلة القربى بيننا وبينها تجعلنا ندركها من الداخل ، وتجعلنا قادرين على طرح القشور والأشكال جانباً لنفهم روحها فهماً وجدانياً .

إننا لانطمح طبعاً إلى تحليل جميع المعاني تحليلا لغوياً ، فهذا يفوق الطاقة ، وإنما سنحاول أن نحلل بعض المعاني الأساسية — ولا سيما المعاني المتصلة بالقيم — واستجلاء دلالاتها الفكرية والنفسية . وتحليلنا هذا لايلقي بالضرورة ضوءاً على العقلية العربية الآن ، بل على العقلية العربية الأصلية ، فقد شط العرب عن دروب لغتهم الأصلية ، وأصبحت لهم — فوق اللغة الأصلية — لهجات محكية محلية كثيرة . وفي هذا السياق يتجلى لنا في ضوء جديد الخطر القومي المتمثل في محاولات التمكين للغات المحكية وإحلالها محل الفصحى ، لأن هذه المحاولات — إن نجحت — سوف تمد للتجزئة العربية جذوراً عميقة ضاربة في الأرض .

في عصور الانحدار ابتعد العرب عن الفصحى قليلا أو كثيراً فابتعدوا عن العقلية العربية الأصلية قليلا أو كثيراً . ونأخذ مثالا على هذا الابتعاد تحليل معنى (المرأة) : فالمرأة مؤنث (المرء) ، و (المرء) و (المروءة) من أسرة واحدة . فالمرء (أي الرجل أو الإنسان) يكون

كذلك في العقلية العربية إذا كان من أهل المروءة ، أي شهماً ذا نخوة. وكون المرأة مؤنث المرء يعني أن العقلية العربية تتصور المرأة إنسانة ذات مروءة تسارع إلى نجدة الملهوف . غير أن هذا المعنى احتجب في عصور الانحدار رغم الاستمرار في استخدام الكلمة . ومن الأمور ذات الدلالة أن العرب في العصور المتأخرة أخذوا يستخدمون إلى جانب كلمة (المرأة) كلمة أخرى للدلالة على المعنى نفسه ، هي كلمة (حرمة) والحال أن حرمة ، وحرّم ، وحرم ، وحرام ، ومحرّم ، وتحريم ، وحريم ، من أسرة واحدة . إن وصف المرأة بأنها حرمة يمثل انحداراً بمعنى المرأة الأصلي من مرتبة الإنسانة الحرة ذات المروءة إلى مرتبة هي فيها موضوع للجنس المحرم . ولا ريب في أن هذا التطور ليس تطوراً يرفع الرأس .

كما أن تحليلنا لمعنى من المعاني في اللغة العربية يلقي ضوءاً على العقلية العربية ، ولكنه لايعني بالضرورة اختلاف العقليات باختلاف اللغات حول هذا المعنى بالذات ، أو حول كل معنى نحلله . إن الإحاطة بكل جوانب التوافق والتباين بين المعاني في اللغات يقتضي إجراء مقارنة تحليلية في اللغات الأخرى أيضاً ، وهذا يفوق الطاقة .

غير أننا سنلجأ في حدود ضيقة وقدر الإمكان إلى اجراء هذه المقارنة كلما استطعنا وصولا إلى إلقاء مزيد من الضوء على جوانب التوافق أو التباين بين معنى معين في اللغة العربية وبين المعنى نفسه في لغة أجنبية أو أكثر .

أضرب تحليل معنى (الكرامة) في اللغة العربية مثالا على المقارنات

التي قد نلجأ إليها : إن الكلمة الدالة على معنى الكرامة في اللغة الفرنسية هي كلمة (Amour Propre) . ومعنى هذه الكلمة المادي المباشر هو حب الذات أو محبة الذات أو الحب الذاتي أو المحبة الذاتية . وهذا يكشف عن أن اللغة الفرنسية تتصور الكرامة تصوراً انطوائياً أنانياً محوره حب الذات والحرص عليها على نحو معين. فالحرص على الكرامة في التصور الفرنسي يتخذ معنى المحافظة عليها وعدم المساس بها، ولا يحمل في طياته معنى القيام بعمل معين. والأمر مختلف عن ذلك في العربية فكلمة (الكرامة) في اللغة العربية والكلمات (كرُم ، وكريم ، وتكريم ، وإكرام ، ومكرّم ، وكرَم ، وكرْم — بستان الكرمة — وكرْمة — الشجرة لأنها كريمة —) من أسرة واحدة ، وهذا يكشف عن أن معنى الكرامة في التصور العربي مختلف اختلافاً جذرياً عن التصور الفرنسي . الكرامة في الفهم العربي معنى انفتاحي متجه نحو الآخر . فلكي يكون الإنسان كريماً — أي ذا كرامة — يجب أن يكون كريماً —أي جواداً—، يجب أن يكون « كرْماً على درب » . فالكرامة تتحقق بفعل « الكرَم » ، لأن كلمة (الكرامة) تتضمن وضوحاً معنى البذل والعطاء .

* * *

الطريق العربية إلى الأمة عند الأرسوزي

انطون مقدسي

هذه هي الحلقة الثالثة من بحث « الامة في فكر الحصري والارسوزي القومي » (راجع العددين / ١٩٥ / و / ١٩٨ / من مجلة المعرفة) وهي تواصل البحث في مجالات ثلاثة : علاقة الامة بالدولة ـ النهضة واصول الفكر القومي ـ طريق الارسوزي الى الامة تلي في الحلقات المقبلة طريق الحصري ومن تم تعريف كل منهما للامة ، فيما له وما عليه .

وليست طريق الامة الى ذاتها او طريقنا الى واقعنا اذا شئت ، ليست بالسهلة ، كما كنا نتصور لسنوات قليلة خلت عندما اخذنا بفكر نهضتنا في القرن التاسع عشر ، اذ اعترضت هذه الطريق الدولة البيروقراطية التي نشات مع الثورة الصناعية ، والدولة التكنوقراطية التي نشات مع الثورة العلمية ـ التقنية بحيث انقلبت معطيات الوضوع راسا على عقب .

ان الهدف الاخير لهذه الدراسة هو البحث مع الحصري والارسوزي ومع المعطيات المستجدة عن الطريق التي ما تكاد تظهر حتى تختفي . واذا كانت هذه الدراسة كثيرة الاستطرادات ومتعرجة المسالك فلان اصعب ما في الوجود الانساني هو طريقه الى ذاته والى عالمه .

الانتقال الاصعب

والواقع انه ، عندما بدأ الحصري والارسوزي بالكتابة ، كان الخيار قد تم في منطقة الهلال الخصيب وعلى مستوى الشعب ، جله ان لم يكن كله ، او على المستوى العمقي ، ولم يبق الا ان ينجز وتلك حركة تكوّن العالم الانساني كله وفي مجالاته كافة « تبدأ بالمعنى الكلي الذي ينبثق عن القوة التي تستدعيه ويستدعيها وتتضح ابعاده ، تدريجيا كما تتضح

بنى هذه القوة وايضاً تناقضاتها وصراعاتها . فالانساني يحمل من الاصل مخطط وجوده وتكامله او « الرشيم » على حد تعبير الارسوزي الـذي اغفل التناقضات والصراعات اذ ردها كلها الى المعنى وجعلها تتلاشى فيه.

هذا الخيار العربي يبرز اهمية الامة ودورها ، حتى في قلب الحضارة التكنولوجية او حضارة الصناعة والاصطناع ، فهي المقابل للدولة كما تقابل قاعدة الهرم قمته : انه مقابل ديالكتيكي اذا شئت . الا ان هـذا الديالكتيك يختلف عن الديالكتيك الكلاسيكي اذ لاثالث فيه يوفق بين الحدين المتعارضين ، فالصراع بينهما مستمر الى حد الانفصام كما هي عليه الحال عندنا نحن العرب . فالامة موقع من الوجود ،وتقسيم البشر الى شعوب وامم لايزول الا اذا ألفت البشرية موقعا واحدا . وهذا أمر عسر التحقيق الى درجة الامتناع ضمن حدود معطيات المستقبل المعروف.

هذا من وجه ومن وجه آخر فانه اذا كانت الامة ظاهرة اجتماعية ونمطا من انماط الوجود الجماعي ، فهذا النمط له الاولوية بين الانماط الاخرى لانه يعبر عن ارادة كلية لجماعة كلية محددة المعالم ، ارادة كامنة في صميم الشعوب تصبح واضحة في الازمات الاجتماعية ، وارادة الشعوب لا تموت . ولهذا فاذا ما جمعت شعوب عدة في دولة واحدة يسرعون في اغلب الحالات الى اطلاق اسم امة على المجموعة .

الا ان السؤال عن الامة علق عندنا ولايزال ، واستعضنا عنه لدى بعضهم بتمييزات فارغة منها التمييز بين الامة والقومية ، هذه تلك في حالة اليقظة ، وتلك هذه في حالة الوجود غير الواعي ، وفي هذا ما فيه من افتعال لان قوانين الجسد الفردي مختلفة جذرياعن نظم الجسد الجماعي. والادهى من ذلك هو ان هذا الاغفال بدا للجميع — ولايزال — وكانـه طبيعي . فلو سئل اي مثقف غربي (وربما الحصري والارسوزي) عن الانتقال من الامة الى الدولة لاستغرب السؤال على الارجح ، اذ في خلفية الفكر العربي — اليوم كما بالامس القريب والبعيد — مسلمة ضمنية لم تدرس وهي ان هذا الانتقال تلقائي او من طبيعة الامور ، فهو يحصل

عندما يبلغ الشعب مستوى معين من النضج السياسي . فالارسوزي ، على سبيل المثال ، وبعد ان يتحدث عن تحول الالهام الى قصيدة ، يضيف هذه العبارة : « كذلك الامة كمعنى ، تدعو ابناءها الى اقامة دولة بهـا تتحقق مثل الدولة في تطورها من العرف الى طور الشريعة المتبلورة في مؤسسات حكومية واعية لاغراضها ومراميها »(١) . أما التقارب بين الاقطار فيحصل بوسائل ذكرت بعضا منها وتكون الظروف العالمية مواتية وتكذب الاحداث هذه المسلمة وتبقى . اذ مثلا بلغ تسييس الجماهير (وبالتالي وعيها) درجة قصوى في الستينات وقبيلها وبعيدها . ومع ذلك تفككت دولة وحدة عام ١٩٥٨ فكانت استجابتنا انفعالية اكثر منها عقلية بالمعنى التحليلي او العلمي للكلمة . فالحصري اقتصر ، فيما اعلم ، على عتاب مر وجهه الى بعض القـادة السياسيين جلهم من حزب البعث العربي الاشتراكي متهما اياهم بالتخاذل وخور الهمة والمواقف الانفعالية (٢) .

اما الارسوزي ، وكنت يومها على اتصال شبه مستمر معه ، فادان السياسيين جملة وتفصيلا متهما اياهم في احاديثه الشفوية بالتآمر مع الاجنبي . وتلك كانت عادته في مثل هذه الظروف ، واقتصر في كتاباته على مقالة نشرها بتاريخ ١٩٦٤/١٠/١٣ ادان فيها القيادة الوحدوية بشـكل غير مباشر لانها اعادت الى الحكم عملاء الانتـداب وهؤلاء قوضوا اركان الوحدة باستبدادهم وبتقسيمهم الناس الى فريقين متصارعين : العرب وادعياء العروبـة من الشعوبيين(٣) . واذا كان بعضهـم ممن كتبوا عن الموضوع حاولوا القاء الضوء على الملابسات الدولية والمحلية التي لازمت الانفصال وادت اليه ، فقد غلب طابع الارتجال على تحليلهم فجاء ناقصا ، وعلى اية حال فان احدا من هؤلاء لم يتطرق ، فيما أعلم ، الى ما ارى شخصيا انه الاساسي أقصد اولا البنى الوحدوية الاقتصادية السياسية

(١) الصفحة ١٨٦ من المجلد الرابع ـ المؤلفات الكاملة في الطبعة المذكورة .

(٢) راجع كتاب الاقليمية في الطبعة المذكورة ، حيث يعود الحصري الى هذا الموضوع في مقالات عن البعث أو في أحاديثه عن البعثيين .

(٣) صفحة ٢٦١ وما يلي من المجلد الثالث في المؤلفات الكاملة .

وكانت كلها هشة ، ومن ثم القوى التي زجت في المعركة باسلوب عاطفي جعلها تتلاشى بسرعة وبعدها المناورات والتسويات التي رافقت نشوء الوحدة ولازمتها وجعلت اهدافها غامضة ، الخ ... وكلها وغيرها جعلت دولة الوحدة غير قابلة للحياة . لقد القينا يومها كلنا بالنتيجة التبعة على الآخر في حين كان علينا ان نجابه الداء بمثيله من الدواء كما تلقح الجراثيم بما يماثلها من مركبات مضادة للعفونة . فالاجنبي حاربنا ولايزال بوسائل تكنولوجية غاية في الاتقان ،، ولا نستطيع أن نصمد له الا اذا استخدمنا وسائله ذاتها .

ان الدولة ، كما قلت — وهذا ما يجب التشديد عليه دوما — هي من جهة حيث تتقاطع القوى الداخلية والخارجية وتتجابه . وهي من جهة أخرى حيث تفرز هذه القوى وتنظم ويعتمد على الطليعي منها لصد ما هو رجعي لايزال يحارب في سبيل بقائه . واخيرا هي حيث يعين الوجود القومي لذاته هدفا . وهذا الهدف الذي يشمل كافة المستويات، الاقتصادية منها والسياسية ، الاجتماعية والثقافية ، هو الذي يجب ان يعرفه الشعب كي يدافع عنه . وتلك هي الديمقراطية في جوهرها سواء كانت برلمانية ام شعبية ام غير ذلك ، مما يبتدعه الانسان في كل مرحلة من مراحل تاريخه كي يحقق حريته . والانسان دوما في الطريق الى حريته، كما هو في الطريق الى وجوده .

وقد يكون أهم من الانتقال من الامة الى الدولة او من الدولة القطرية الى الدولة القومية وما شاكل ، سؤال لم يطرح بعد وهو : لم ركز العرب همهم من الاصل حول الامة بحيث بدت لهم وكأنها من طبيعة الاشياء في حين ان الدولة بدت لهم كالقدر ، تحدث وتزول فلا تدري متى تحدث ومتى تزول وكذلك قراراتها وكافة تصرفاتها كأنها من شأن سلطة فوق علم الانسان . فابن خلدون ، وهذا مثل من جملة امثلة اخرى ، ابن خلدون الذي سبر التاريخ والمجتمع العربيين طولا وعرضا وعمقا طوال اربعة عشر قرنا ، يتحدث عن الامم وكأنها مستمرة . اما الدولة فعمرها عنده ثلاثة اجيال او مائة وعشرون عاما ، بعدها تتوارى

لتحل محلها اخرى . ويبدو ان هذا الموقف كان مشتركا بين القبائل السامية كلها . هذا في حين ان ارسطو الذي احتذاه الغرب من الاصل ، ممارسة وفكرا ، على العكس تماما اذ يسقط الامة التي لا مقابل لاسمها في اللغة الاغريقية ليجعل من الدولة الاساس الذي تقوم عليه كل حياة اجتماعية لان معها تتحدد غائية الجماعة وبالتالي معقوليتها .

ولاتزال الامور اليوم كما كانت عليه في السابق . فجمال الدين الافغاني يرى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ما كان يراه ابن خلدون في القرن الرابع عشر وقبله وهو ان الامة تقوم على العصبية . وكذلك الارسوزي ، وان كان يصعد العصبية ليسموا بها الى مقام التجربة الرحمانية او الصوفية ، فهو يستبقيها على انها اللحمة الذاتية التي تشد افراد الجماعة بعضهم الى البعض الآخر فتجعل منهم ما يشبه الجسم الحي حيث تتكامل الاعضاء والاجزاء (١) . والكل يقررون واقعا مايزال قائما حتى الآن . الا انهم اذ يعممون ، يجعلون من الواقع مبدأ له من الموضوعية والكلية ما لمبادىء العقل ، وهم بذلك ينسون ان العصبية من شأن القبلية وما يتفرغ عنها او يشبهها كالطائفية والاسروية وغيرهما، في حين ان العالم انتقل منذ زمن طويل الى تنظيم الجماعات والامم على اسس اخرى قد يكون اخطرها شأنا هو القوى المنتجة وبناها .

وايضا ، ففي النصف الاول من القرن العشرين كنا لانزال نناقش مسألة ما اذا كانت الخلافة العثمانية شرعية ام لا . ولم يتوار الجدل التقليدي حول الخلافة بعامة من افق فكرنا لسنوات معدودة خلت . وحده علي عبد الرازق اعتبر في كتابه المعروف «الاسلام واصول الحكم» الخلافة بدعة وحاول التمييز بينها وبين الاسلام(٢) . اما الارسوزي فيرد الدولة الى التجربة الرحمانية (الاتصال من الداخل بالمطلق او المعنى)

(١) راجع في المجلد الثاني من مؤلفاته الكاملة دراساته عن الامة أو في المجلد الرابع دراسته عن الدولة .

(٢) نجد صدى هذه المناقشات عند الحصري الذي يحاول الفصل بين الدولة والدين، راجع كتابه « ما هي القومية ؟ » في الطبعة المذكورة صفحة ٢٣٨ وما يلي .

اذ انها حصيلة « حدس مشترك في الكيان الانساني » كما يقول ، وقد وجدت لاستجلاء الحقيقة على حد قوله ايضا . ولولا بعض ملاحظات اساسية منثورة هنا وهناك حول الارادة الشعبية لاختلط مفهوم الدولة مع مفهوم الامة عند معلمنا اذ ان تلك وجدت لحماية حقيقة هذه على حد قولـه(١) .

ونسى كلنا اننا بدأنا ننتقل ، عمليا ، مع الاستقلال ، الى الدولة البيروقراطية التي شرع لها هجل منذ النصف الاول للقرن التاسع عشر، واننا اليوم في طريقنا الى الدولة التكنوقراطية ، وفي هذه داؤنا ، وفي الحالتين نجد انفسنا خلوا من اي رصيد نظري يسعفنا في مواجهة هذا الانتقال الاصعب والاكثر حسما .

على مفترق الطرق بين مرحلتين :

والواقع أن الكبيرين وجدا على مفترق الطرق بين مرحلتين من مراحل تاريخنا المعاصر ، فكانا ، اذ بلغا بالاولى أقصى حدودها ، الخاتمة المشرفة لها . وبهذا المعنى اقول عنهما انهما كبيران .الا انهما كانا هذا ، هذا وحسب . ولم يكن بوسعهما أن يكونا اكثر من ذلك اذ المرحلة كانت ، عندما تكون فكر كل منهما ، في طريقها الى الانقضاء عندنا وفي العالم . وتهبط الثانية علينا بشكل مفاجىء بعيد الاستقلال او بعيد الخمسينات ، فالى جانب انفعالنا بمفعول الحداثة وبسبب من هذا بدت تظهر هنا وهناك في الوطن العربي بوادر قوى جديدة هي التي تشهد اليوم نتائج تفتحها وصراعاتها المتزايدة . وهذه القوى هي التي اخذت ـ ولاتزال ـ تقلب البنى الاجتماعية وبالتالي بنى النظر وطرائق العمل رأسا على عقب.

(١) المجلد الرابع من المؤلفات الكاملة في الصفحات ٦٩ ، ٧٠ ، ١٠٢ ، ٤٣٦ وفي اماكن اخرى يرى الارسوزي في مقال مستقل .

وهي التي سأحاول القاء نظرة سريعة عليها في الفقرة او الفقرات الاخيرة من هذا البحث .

المرحلة الاولى هي نهضتنا الممتدة على حوالي قرن (١٨٥٠ — ١٩٥٠ تقريبا) . وقد تأثرت بادىء الامر بفكر الثورة الفرنسية وخلفيته عصر الانوار ، وبعيد الحرب العالمية الاولى بالرومانتيكية الالمانية بوصفها ذات منحى قومي وببعض افكار الثورة السوفييتية الاجتماعية ونظرت الى الكل من زاوية قومية تحررية ، واخذت اكثر ما اخذت بطرائق البحث التي استخلصها القرن التاسع عشر من العلوم الاكثر تقدما اذ ذاك ؛ وهذه المرحلة هي التي تعنينا الآن لان الحصري والارسوزي اعتمدا جوانب اساسية منها ، ولاتزال هي المهيمنة على تفكيرنا الراهن رغم التعثر والركاكة ورغم الايديولوجيات التقدمية التي ننادي بها كلنا تقريبا . ونحن نطلق عليها اسم كلاسيكية بالمعنى الاعم للكلمة اذ انه ، وان كان العلم الحديث في سبيله الى تخطيها ، فهي من مكتسبات الفكر الانساني ، وهذا يحتفظ دوما بمنجزاته الاهم . ومن الممكن ، فيما يبدو لي ، رد التيارات الفكرية التي تفاعلت وتصارعت خلال نهضتنا الى ثلاثة : الاول هو التيار القومي اقصد تعريف الامة بالكشف عن ابعادها وجذورها التاريخية وقد ذكرت الخلافات على هذا الموضوع . ويرى الحصري بحق ان الفكرة القومية من انجازات القرن التاسع عشر[١] اذ اصبحت في هذا القرن من محرضات الثورات الشعبية والسياسات الحكومية في اوروبا كما هي عليه الحال اليوم لدى الامم الغير مصنعة . الا ان جذور الفكر في شكلها الحالي أي الامة الدولة ترقى الى القرن السادس عشر اذ تفككت يومها نهائيا الامبراطورية الجرمانية المقدسة واخذت تحل محلها الدول القومية في غرب اوروبا .

التيار الثاني هو الليبرالي ، ويبدو فيه واضحا اثر اعلان حقوق الانسان والتنظيم الاجتماعي — الاقتصادي الذي ساد العالم المصنع في

(١) راجع كتابه الذي ذكرته سابقا عن نشوء الفكرة القومية .

القرن التاسع عشر وبعده ، وقد استخدم باديء ذي بدء لمجابهة الاستبداد العثماني كما قلت ومن ثم الاستعمار وتسلطه واخيرا لضمان الحريات الفردية والاجتماعية في ظل دولة وطنية ناشئة تجنح بسبب من هذا الى الاستئثار بالسلطات كلها ، وكثيرا ما تلجأ الى الاحكام الاستثنائية والقوانين العرفية .

اما التيار الثالث فهو التقدمي ـ الاشتراكي الذي تأخذ به قولا اكثر فاكثر اغلبية المثقفين العرب في حين ان الاغلبية لاتزال قائمة ضمن اطار الليبرالية التقليدية ، تطالب بالحريات التي تطالب بها هذه . وهذا معناه اننا امتداد للنهضة اذ المهيمن على تفكيرنا هو العروبة والحرية . وهذا اساسي في زمن تتفرغ فيه المفاهيم القديمة من مضمونها لتتفتح على مضامين هي في طريقها الى التكون . اما الاشتراكية فسوف ينقضي زمن طويل قبل ان نتمثل حقيقتها فنأخذ بها .

ومن الواضح ، اذا اخذنا بهذا التصنيف لفكر نهضتنا ، ان حزب البعث العربي الاشتراكي هو الذي بلور تيارات هذا الفكر في أركانه الثلاثة المعروفة ـ الوحدة والحرية والاشتراكية ـ وحاول متعثرا ـ ولايزال ـ التأليف بينها اذ انها من آفاق متباعدة الى حد التنافر . هذا من وجه ، ومن وجه آخر فان الدولةهي اداة التأليفالفعلي بحيث تفصح في قوانينها ونظمها عن حاجات الجماعة في ظرف تاريخي معين . وتكاد تكون اشكالية الوجود العربي محصورة كلها اليوم في الدولة سواء كانت قطرية ام قومية. فما ان بدات تتشكل عندنا الدولة البيروقراطية بعيد الاستقلال حتى فاجاتنا الحداثة بدولتها التكنوقراطية الممعنة في تعقيدها . اضف أن العربي بخلقه القبلي الموروث وعنجهية هذه القبلية يأبى الانصياع لايـة سلطة مهما كان شأنها بله للدولة التي يرى فيها رمز التسلط وموقعه ؛ فهو ، لهذا ، يعبث دون اي رادع بقوانينها كلما سنحت الفرصة . وكلنا يعرف مدى هذا « العبث » . الا اننا نتجاهل مفعوله اذ هو يفكك البنى الاجتماعية والخلقية برمتها ويبدو لها بأخرى هشة لدرجة لا تستطيع ان تصمد حتى ولا للمضاربة العالمية بالعملات . والدولة بعد لا ترتجل

بل هي ، وايا كان شكلها ، حصيلة تربية طويلة ترتكز اول ما ترتكز على انشاء المواطن وحس المواطنة كما رأى ارسطو ، وايضا مرة لاربعة وعشرين قرنا خلت . وقد يكون ان اهم من هذا وذاك هو ان النهضة استمرار لحضارة الكلام . وانا لا استهين اطلاقا بالدور الذي لعبه الكلام في السابق عند الامم وعلى الخصوص عندنا ، ونحن من امة انشأها الكلام كما قلت يوما : اذ الكلام هو ينبوع النظر الخالص الذي يشق الآفاق البعيدة للعمل . الا ان تقنيات مستحدثة هي اليوم في اساس كل فعالية اجتماعية خصوصا اذا كانت هذه الفعالية سياسية ـ اقتصادية مركزة على الانتاج وسياسة الانتاج كما هي عليه الحال في المرحلة التاريخية الراهنة .

وتبدا المرحلة الثانية بجملة تحولات لم نستشعر وجودها الا بعد حوالي ربع قرن من بدايتها وقد اخذت نتائجها تصفعنا بعنف متلاحق . ومن معالمها الاهم تزايد السكان وتسارع تحركاتهم والهجرة من الريف الى المدينة والاقبال على المدارس بكافة درجاتها ، مما ادى الى تضخم غير طبيعي في المدن واحيانا في السكان وفي الجامعة على الخصوص في اقسامها الادبية المدعوة خطأ نظرية ، وايضا الانزلاق نحو المجتمع الاستهلاكي وغزو السلع المترفة لاسواقنا وتبنينا للتكنولوجيا الاكثر حداثة احيانا ، واخيرا وانا بصدد تعداد بعض الظواهر المهمة ، اخيرا اخذنا بالاعلام والايديولوجيا والتخطيط كوسائل لاستثارة الجماهير وتعبئتها وقيادتها . هذه الظواهر قوى جديدة احتلت ساح الوطن العربي كما قلت . والقوى في تدفقها ، على حد تعبير الاقتصاديين ، تستدعي بنى تؤطرها . ونحن ارتجلنا هذه وشتان بين المدروس والمرتجل : الاول يؤدي الى المردود الافضل والثاني الى الفوضى ، الا ان الذي يعنيني الآن من هذا كله هو انتقال مركز الثقل من الامة الى الدولة وبالتالي تبدل الامة واقعا او وجودا اذا شئت لا مفهوما ، اذ من البديهي ان تنظيم القوى يستدعي قيام بيروقراطية مدروسة تنهض به ، وهذه من شأن الدولة لا من شأن الامة التي تبقى مع ذلك في خلفية كل بناء سياسي .

فالذي يستدعي حقا التفكر هو اننا لانزال ، في تصورنا للامة وغيرها مما هو متصل بالفكر القومي ، عند حدود المفاهيم التي صاغها الحصري والارسوزي ، اذ لم يظهر عندنا ، على ما اعلم ، مفكر من مقياس اي منهما ولا اقل منهما يجعل فكرنا القومي في تلاؤم مع الوضع الجديد . أفيكون ذلك نتيجة تخلف في النظر يضاف الى الوان التخلف السابق ذكرها وغيرها ؟ ام ان الحداثة تفاجئنا بين الفينة والاخرى بفكر يزداد ارهافا وتعقيدا الى حد الارهاق ونحن مانزال نجتر فكر النهضة مضافا اليه الفكر التقدمي الذي تبلور عندنا بين الاربعينات والخمسينات ضمن الحدود التي تمكنا فيها من بلورته ؟ ام ان تكاثر المشكلات تجعلنا نلهث وراءها فنخفي قصورنا النظري وراء ترداد شعارات مكرورة وكأن شيئا لم يكن ؟ ام غير ذلك ، والاسباب كثيرة ، ولا يوجد سبب يسوغ نتيجة مافي الواقع الانساني طالما ان الانسان حر ، وحريته في تخطي الاسباب والشروط لابتداع اسباب وشروط اخرى .

اننا معذورون من جانب واحد هو ان المشكلات التي طرحتها النهضة في اواخرها وصاغها حزب البعث العربي الاشتراكي لاتزال بدون حل ، وقد اضيفت اليها مشكلات اخرى لم نبدأ بعد بتلمس طريقنا اليها ، ومنها مشكلة الامة بالدرجة الاولى . فمن مفارقات الوضع العربي الراهن — وليست الاولى ولا الاخيرة — هو اننا ، ونحن نعتقد اننا نسير نحو الوحدة ، رسخنا التجزئة بحيث يعوزنا اليوم وانا اكتب هذه الاسطر ، الحد الادنى من التضامن كي نظهر موحدين ، اقله شكلا ؛ في وجه خصم متعددة الاوجه يزداد ضراوة كلما تكشف الوطن العربي عن قوة جديدة طبيعية او انسانية . فالمواطن العربي ، مثقفا كان ام جاهلا ، يفتح جهاز الراديو صباحا وهو قلق يتوقع كارثة جديدة تضاف الى الكوارث السابقة .

وطالما ان الامور على هذا الشكل فلنصغ مرة بعد مرات الى مفاهيم معلمينا الكبيرين وطرقهما من جهة كي نفيد من فكر يزال يستدعينا ، ومن جهة اخرى كي ننقد هذا الفكر ، اقصد على الضبط كي نتبين حدود

مفاهيمه ، علنا ، اذ نتبين هذه الحدود ، نكتشف الطريق الى استعادتها في الوضع المستجد والى تخطيها نحو الوضع الآتي .

تجربة اللواء هي طريق الارسوزي :

عندما وصل الارسوزي الى دمشق عام ١٩٣٨ ، كانت النواة الاولى لنظريته عن الامة جاهزة ، وكذلك « حدسه » كما كان يقول مقتفيا اثر برغسن ، عن رؤية الوجود ، وايضا وبالتالي طريقه الى ذاته والى عالمه ، والكل واحد تكون دفعة واحدة في اثناء معركة اللواء ، والنظر ينشيء عفويا طريقه الى البرهنة عن صحته .

ويرى جان جيتون ان ثمة تلازما لغزيا (يقصد لايشرح بسلسلة الاسباب والنتائج وما شاكل من الوسائل المنطقية المألوفة) بين المرء واحداث حياته . فكل منا يستدعي او يستقطب من العالم الخارجي ما يتفق وطبعه ومزاجه وايضا تطلعاته الاعمق . وهذا واحد من جوانب مفهوم المصير الغامض والمتعدد الجوانب(١) فاذ يسلك المرء طريقا عن قناعة مطلقة جازما بأن له رسالة فرضت عليه وقبل حملها طواعية ، يصعب عليه الانفتاح على الجديد الى حد الامتناع احيانا او انه لايرى الجديد الا من المنظور القديم فيدمجه فيه . هذا لانه يعتقد في الصميم من كيانه حتى الجسدي بانه ، عندما يتكلم ليس هو الذي يتكلم بل قوة علوية تدفعه الى الكلام ، وهذا على الضبط ما حصل للارسوزي وجعل منه معلما ينطق بسلطان .

ولقد حققت البشرية بين الاربعينات والخمسينات تقريبا قفزة نوعية وضعتها في مرحلةجديدة من مراحل تاريخهاونموها هي ما اسميه الحداثة . فالثورة العلمية ـ التقنية وما رافقها ونتج عنها من انقلابات حتى في مفهوم ومعنى الوجود ـ ومعرفة الموجود في وجوده هي موضوع رهان الفلسفة

---

(١) راجع كتابه « الزمان والابدية عند افلوطين واغسطين » من نشر بوافان وشركاه بباريس ، وقد عدلت بعض الشيء نظرية الاستاذ جيتون .

كما هو معلوم ـ كل ذلك بدل الخط الذي سار عليه وتمحور حوله الفكر الانساني خلال حوالي ثلاثة وعشرين قرنا تقريبا ، وبدل ايضا ممارسات الانسان السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها . الا ان معلمنا كان وقتها قد تكامل واوصد على ذاته الابواب والنوافذ ، ولم يبق عليه الا ان يستكمل شروط وجوده بتجسيد « المعنى » الذي هو عنده كلية الوجود، أي باختصار ان يؤدي رسالته . اذ بين الثلاثينات والاربعينات كان قد تم التلاقي الكامل بين منظومته الفلسفية المكتفية بذاتها لانها تشرح كلية الوجود والتاريخ وبين شخصيته التي كانت معالمها قد تحددت اذ ذاك مرة ولكل مرة . وايضا مرة اقول : ان تجربة اللواء هي الارسوزي والارسوزي هو تجربة اللواء ، وكلاهما حيث وعت ذاتها لاول مرة في التاريخ الفلسفة العربية ، على ماهو بين الاسطر في كتابات الارسوزي واحاديثه الشفوية . وفي تلك الفترة على الخصوص كان الرجل قد حدد مواقفه ومواقعه الثقافية والسياسية ، ما يريد وما يرفض ، مما يلقي ضوءا كبيراعلىكتاباته التيتعاقبت بعدها . أذكرفيجملةماأذكر ـ وماأكثر ذكرياتي عن المعلم ـ أذكر أني ، عندما سمعته يتحدث لاول مرة صيف عام ١٩٣٨ الى حلقة من حلقات حوارييه في مقهى جنينة العائلات بباب توما (وقد زال من الوجود اليوم) دهشت لفرط ذكائه وقدرته على استحضار الافكار وترتيبها والتأليف بينها بسرعة ، او ايضا لجمال منطقه (بلهجته المحلية) ، وعلى الخصوص لصدقه الصادر عن قناعة مطلقة بما يقول ، حتى كدت لدقائق اصبح من مريديه . فقد كانت له جاذبية خاصة تشد السامع اليه للتو . الا اني وقد استرسل في الحديث واسترسلت معه ، ثبت على فجاة الى رشدي . وما ان يقف ليستجمع قواه حتى اراني اقول عفويا : ما اشبه فلسفتك ، يا استاذ بفلسفة برغسن ! وقد كان حقا عارفا بدقائق فكر هذا الاخير . ولم اكن مخطئا ، فكل الذين اكملوا تحصيلهم العالي في فرنسا بين الثلاثينات والاربعينات كانوا يهتمون بفيلسوفها الاول اذ ذاك . ويغضب المعلم ويرد قولا يعتقد انه تهمة دون ان يدلي بأية حجة . ولو امعنت لكان تلعثم وحشرني في زمرة مناوئيه ، وربما في غيرها ادهى واشد ايلاما للنفس . ولم تكن المرة الاولى ولا الاخيرة التي يثور فيها لتصنيفه في عداد مفكري الغرب . واذا كنت اثرت حفيظته

بهذا الشأن مرة اخرى فغيري كرر التجربة مرات وباء بالفشل . وافهم بعدها بكثير خلال محادثاتي الشفوية معه انه كان يومها في طريقه الى معلم آخر ، برغسن من سلالته الروحية ايضا ، عنيت افلوطين ، وربما انه عرف هذا الاخير قبل سفره الى فرنسا حيث درسه على الارجح ، على اميل بريهيه مترجمه الفرنسي الاول وواحد من كبار شراحه في العالم . وبعد فان افلوطين حلقة الوصل الاكثر اهمية بين الفلسفة الاغريقية والفكر المشرقي الاشراقي ، المتعدد التيارات ، وافلوطين هو الذي وفر لهذا الاخير الجهاز المفهومي الذي جعل منه فلسفة لا بل فلسفات . ويأخذ معلمنا اصول الفكر المشرقي الاشراقي عن البقية الباقية من حفظته ، بعد رجوعه من فرنسا ، كما حدثني يوما في نزهاتنا الطويلة، ويطوره ـ قل : يحدثه ـ تدريجيا بحيث يتسع في رأيه للفكر الغربي وبالتالي لمقتضيات الحضارة الحديثة . والحقيقة انه حاول التأليف بينه وبين المثالية الالمانية وهو ، فيما يبدو لي ، آخر ممثلي الفلسفة المشرقية الاشراقية في الوطن العربي .

وكل فلسفات المعنى ترتد في نهاية المطاف الى الافلاطونية ، بما فيها الفلسفة المشرقية الاشراقية التي عرفت افلاطون في قراءة الافلاطونية الجديدة له .

تصعيد الامــة :

وبعد فان مفعول كلام الارسوزي كان دوما سريع الظهور . فيفهمه الفرنسيون بالقلم العريض اكثر من مرة ، على ماروى لي ، ان الحرب واقعة لامحالة وانهم بالتالي سيقمعون بالقوة كل محاولة لاثارة الشعب . وعندها يقتصر على نشر افكاره في حلقات محدودة ، ويعكف ، وهو بدون وظيفة يعيش منها ، على تجربة اللواء يعمقها ويستخلص مايترتب عليها من نتائج فلسفية وسياسية . ويعثر يوما على معجم « المنجد » فيتصفحه على حد تعبيره ويدهش للتوافق التام بين فلسفته ـ قل : نظام الموجود ـ وبنية لغتنا العضوية . اذ ان هذه اللغة مرتبة ، كما هو معروف ، في

اسر كل منها ترتد الى مصدر ، وكل كلمة ، كل حرف ، كل حركة اعراب تؤدي المعنى الكلي وتجسده على طريقتها ومن موقعها بحيث نعرفه فيها ونتعرف اليها فيه اوبحيث نجد تطابقا عجيبا بين مؤسساتنا العامة وكلماتنا (١) .

وتلك هي الفلسفة العربية كما تصورها معلمنا ، بمقياس الوجود ، فهي منظومته اوجملته تعبيرا . وكذلك الامة التي صاغتها سليقة كما تنسج الحياة تحفها .

ويؤلف الوجود في الفلسفة المشرقية الاشراقية دوائر متضمنة بعضها في البعض الآخر في سلسلة اوسلاسل رتبوية يستدعي كل منها الآخر يكلمه بحيث ان الادنى موجود في الاعلى باحسن مما هو عليه في ذاته على حد تعبير ليبنتز المعروف ، وهذا الاخير بالمناسبة ايضا افلاطوني على طريقته . فالمحسوس منسجم مع المعقول كما كان يقول الارسوزي بتعبير افلاطوني لاغش فيه .

وهذا يفترض ان فلسفتنا تسلك لاطريق الاستقراء والاستنتاج او التحليل اذا شئت وما شاكل من اساليب المنطق الكلاسيكي ، فهذه ان هي الا من وسائل العقل ، والعقل يلي الحياة ويرتد اليها وانما تسلك طريق الفن وعلى الاصح الفن والحدس . وهذا مايوضحه الارسوزي بمناسبات متعددة على الخصوص عندما يتحدث عن الحياة وسبيلها الى تحقيق ذاتها . والنص الوحيد الذي حدد فيه طريقته بايجاز هو قوله عن الفلسفة العربية : « مدخلها رحماني ، نهجها فني ، غايتها الذات . انها صورة مستوحاة من الحياة »(٢) . فالرحمانية (من الرحم) هي الصلة

---

(١) المجلد الثاني صفحة ٢٣٢ لم أصل هنا الى أي مرجع مما يمكن أن اسميه التطابق بين اللغة العربية والوجود . هذا التطابق حاضر في كل كتابات الارسوزي وعلى الخصوص في المجلد الاول والثاني من المؤلفات الكاملة .

(٢) المجلد الثاني من المؤلفات الكاملة صفحة ١٥٥ .

الصميمية اوتضمن الموجودات بعضها في البعض الآخر وكلها في المعنى الذي صدرت عنه كما يصدر الابناء عن آبائهم(١) والمنهج الفني هو التفتح من الداخل كما تتفتح النواة عن شجرة فثمرة . وهذا ماكان يقوله عن ذاته ناسبا الكلام الى امه(٢) . والذات هي البطولة التي تضع صاحبها (النبي ، العبقري ، الفيلسوف ، الزعيم ، الخ) وجها لوجه امام المعنى بحيث يراه ويرى الكل فيه . وهذا هو الحدس البرغسوني والقلب عند المتصوفة والعلم عند افلاطون ، وايضا كون البطل هو الفيلسوف ويجب ان يكون هو الحاكم على مارأى صاحب « الجمهورية » . والحدس في كل هذه الحالات هو الرؤية الكلية ، وتلك كانت أسس طريقة المعرفة عند الحدسيين كلهم من افلاطون الى برغسن . وتدل كلمة « حياة » على تأثر الارسوزي المباشر بالفلسفات الحيوية التي كانت رائجة في ايامه ومنذ اواخر القرن التاسع عشر على الخصوص بعد ان جددها برغسن وجعل منها مثالية بمعنى روحانية .

ولم يكن الارسوزي ، بين المفكرين والفلاسفة ، الاول ولا الاخير الذي استخدم الوسائل الفنية (بما فيها الاسطورة والخبر ، وهذا ضرب موثق من ضروب الاسطورة) لاداء مفاهيم ونظريات مجردة ، فانت تجدها لدى المتصوفة كلهم بدون استثناء ، وايضا عند افلاطون واغسطين « الاعترافات » وبرغسن وهيدجر وغيرهم ، ولا تخلو منها كتابات افلوطين الكثيفة ــ المتقشفة . الا انك تجد دوما معها وفي خلفيتها الوسائل المنطقية الاخرى ، وعلى الخصوص التحليل الذي هو اسلوب العرض كما يقول ماركس في مقدمة « رأس المال » . فاذن لماذا حصر الارسوزي منهج الفلسفة العربية في الفن وفيه وحده ، وهو مع ذلك ناقد لاذع ومحلل دقيق عند الاقتضاء مثلا في دراسته لبنية اللغة العربية ؟ ذلك انه يريد ، كما يقول ، مسايرة حركة الحياة في انشائها ذاتها ، كما سايرتها الامة

(١) ونشير اليها اليوم بكلمة « محايثة » في مقابل العلو والتعالي . وقد رفض الارسوزي كلمة « محايثة » عندما سمع بها .

(٢) المجلد الثاني من المؤلفات الكاملة صفحة ٢٣٣ وفي اماكن اخرى .

العربية عند ماكونت ذاتها بذاتها ، وفي ذلك سر اصالتها وتمايزها عن بقية الامم . ويأخذ هذه النظرة احد البعثيين فيوحد بين البعث والعرب والحياة . وكلاهما مدين بشكل مباشر لبرغسن ، وقد تكونا في جو مشبع بالحديث عن الحياة والفلسفة الحيوية . والحيوي يؤلف في حين ان الفيزيائي والكيميائي وغيرهما يفككون ، وفي هذا مافيه من تعارض بين نهج العقل ونهج الواقع المعاش .

وكان معلمنا على درجة من رهافة الخيال وسعته تمكنه حقا من ابتداع الصور والمجازات بغزارة وسرعة ، شهد له بهذه الموهبة احد اساتذته من السوربون ، كما كان يروي باعتزاز اذ قال له : انت فنان اكثر مما انت فيلسوف ، وكان بوسعك ان تصبح روائيا . ولقد كتب الارسوزي فعلا رواية لغتنا باكثر مما حللها ، فكانت له فيها جولات مصورة ما انزل الله بها من سلطان كاشتقاقه العصابات الغربية من الصبية العربية وآدم من اديم الارض وابراهيم من الاب الرحيم وغيرها وغيرها ، مع ان المفردات التي ذكرت من اصل عبري لايمته بصلة الى لغتنا ويتناسى ايضا معلمنا الاصل الاغريقي او اللاتيني او السرياني او غير ذلك لمفردات عربية تعد بالعشرات ، وقد اجاد الشعب ، وكان لايزال بعد على فطرته الاولى ، في تعريبها بحيث غاب عنا شكلها اللفظي الاول فلم نعرفه الاعندما كشف لنا عنه البحث العلمي الوثيق . واذ نذكره بهذا كان يغضب ويتهم المعترض بعقله او بعروبته . وحجته التي لاترد هي ان العربية سابقة على هذه اللغات . فالعربية في نظره بدائية وبديئة كما يقول(١) وبقية اللغات مشتقة منها اومن لغات اخرى لم يبق منها الا القليل القليل كالسنسكريتية التي هي ينبوع اللغات الغربية .

اما الذي مكن الارسوزي من الاخذ بهذه المفارقات وتحويلها الى حقائق ، فهو المبدأ الاول الذي اعتبره بديهيا ، وينص على ان اصل اللغات

(١) راجع مطلع كتاب « العبقرية العربية في لسانها » في المجلد الاول من المؤلفات الكاملة ، الطبعة المذكورة .

هو محاكاة الانسان اصوات الطبيعة ، ونجد من الوان هذه المحاكاة في لغتنا مالانجد في اية لغة اخرى معروفة . الا ان المبدأ في حقيقته مصادرة اخذ بها العلم زمنا طويلا ، وتنفيها اللغويات الحديثة نفيا قاطعا ، اقله في وضعها الراهن . وكل مصادرة تصبح « مصادرة على الموضوع » فيما اذا استعمل الانسان لذوقه وخياله ، كما فعل معلمنا اذ رتب المحاكاة بحيث تؤدي المعنى الذي يريد او المعنى المسبق الذي اختاره فلسفة ، وعندها امكنه ان يستنبط من اللغة ما تقوله وما لا تقوله ، ولما كان بالامكان ايجاد ترتيب آخر لا بل ترتيبات اخرى تبدل المعنى كليا فمن حق المرء ان يطرح سؤالين الاول : هل التطابق الغريب العجيب بين لغتنا ومؤسساتنا امر واقع ام ان فلسفة ما اقحمت تارة عنوة وطورا بالبرهنة في قلب هذه اللغة فجعلتها تقول مالم تقله ؟ ولا اكتم القارىء باني اميل الى الشق الثاني من السؤال اقله لان فلسفة المعنى سابقة عند الارسوزي على دراسته للغة . يدلل على هذا ايضا السؤال الثاني : هل الذوق هو الحكم في الامور العقلية ام العكس ؟ والجواب واضح . ورحم الله المعري القائل :

كذب الظن لا امام سوى الـ ـعقل مشيرا في صبحه والمساء

والسؤال الاهم ؟ هو : لم سلك احد كبار ممثلي جيل كامل لايزال مستمرا ، هذه الطريق المغرية والمحفوفة بالمزالق ؟ اليس حاجة الامم المستعمرة وهي تكتشف ذاتها الى التشديد على هويتها بتصعيد مفهوم الامة وتقديسه واعطائه سمة المطلق بحيث تخرجه من موقعه الطبيعي الذي هو اجتماعي ، خالص وحسب ، كما فعل دركهايم يوم كان الغرب يكتشف المجتمع ويصقل مفهومه اذ جعل من الشعور المجتمعي كيانا قائما بذاته فوق الافراد ، شأنه شأن الله يمنح مخلوقاته الحياة والحركة والوجود (٢) مع ان المفهوم بالاصل اداة شرح وتحليل .

---

(١) راجع مطلع كتاب « العبقرية العربية في لسانها » في المجلد الاول من المؤلفات الكاملة ، الطبعة المذكورة .

(٢) راجع كتاب دركايم المدون « الصيغ الاشتراكية للحياة الدينية » المقدمة والخاتمة.

وكان للحصري الموقف ذاته من منطلقه .

وليسا الوحيدين . فالشعارات التي تردد اليوم ، على اهميتها ، مفاهيم مصورة ، وكثيرون ممن اقتفوا أثر الارسوزي او تبنوا نهجه يوم كان يكتب حولوا مفارقاته الى حقائق ، فقوله ان الامة العربية ينبوع الامم السامية[1] اصبح واقعة من وقائع التاريخ الانساني اليقينية . وهم في الحقيقة اقحموا الامم المشرقية السامية وغير السامية في الامة العربية بالاستناد الى وقائع منتقاة تبرهن على ماهو مسلم به دون مابرهنة كما فعل المعلم اذ جعل الفلسفة المشرقية الاشراقية ، وهي من اصول ايرانية وغير ايرانية ، تنطلق باللسان المبين . وسيبقى الوضع على ما هو عليه طالما اننا لم نحقق وحدتنا وحريتنا الكاملتين .

ولاباس من ذلك مادام يعبر عن حاجة ويؤدي وظيفة ، ولكن شريطة ان ينتبه الباحث المسؤول وعلى الخصوص الواضع للكتب المدرسية الى هذه البديهية وهي ان الافكار مرتبطة كل منها بالظرف التاريخي الذي وضعت فيه ومن اجله ، وايضا الى ان هذه الافكار اذ تؤدي ظرفا ماقد لاتعكسه بأمانة كما يظن عندنا بعض الماركسيين المتزمتين ممن لم يقرأوا نصوص ماركس بدقة ، اذ للنظر بنيته المرتبطة بالواقع والمستقلة عنه في الوقت ذاته . وهذا حديث يطول شرحه .

(1) ترد هذه العبارة مرارا على لسان الارسوزي .

أحوال بلاد الشام
في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر
العامة
مدن بلاد الشام والحكم العثماني والاقطاعي

د. عبد الله حنا

العامـــة :

العامة * هي خلاف الخاصة . وقد اختلف مدلولهما من عصر لآخر ومن مؤرخ لآخر منذ دخولها اللغة في العصر العباسي ، فكان يراد بالخاصة اصحاب الخليفة من ذوي قرباه ومن رجالات الدولة البارزين كالوزراء والكتاب والقواد والاشراف والقضاة .

وثمة من يضيف الى الخاصة بعض المقربين من اهل الفن الموهوبين والعلماء واهـل الادب ، كما وضع البعض التجار في عداد الخاصة (١) .

وكان هؤلاء الخاصة يختلفون نفوذا او سطوة باختلاف الحكـام واختلاف الظروف الداخلية والخارجية المحيطة بهم .

اما سبب تسمية العامة بهذا الاسم فيعود الى كثرتهم وعدم احاطة البصر بهم . ويصفهم ابن الاثير بـ « السـواد الاعظم » اي انهم كان يشملون القطاع الاوسع من الشعب (٢) .

ولم تختلف العامة عن الخاصة بكثرة عددها فقط ، بل اختلفت عنها ـ وهذا هو الاهم ـ بكونها ليست من اصحاب السـلطة ، وما تجره وراءها من مغانم وثروة ونفوذ وحياة

---

* هذا المقال من مخطوط بعنوان : « تحركات العامة في دمشق وحلب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر » .

(١) بدري محمد فهد : « العامة ، ببغداد في القرن الخامس الهجـري » ، بحث تاريخي في الحياة الاجتماعية لجماهير بغداد ١٩٦٧ . المقدمة .

(٢) نقلا عن المصدر السـابق نفسـه ، ص ١٢ .

ناعمة هادئة مريحة غير منتجة ، ومن هنا جاء الاختلاف في وضع التجار : هل هم من العامة ام من الخاصة ؟

والواقع ان التجار كانوا حلقة وصل بين العامة التي انتسبوا اليها وتحدروا منها ، وبين الخاصة التي يتصلون بها ويؤمنون لها الكماليات ويشاركونهـا في تقاسـم الثروة واستثمار العامة .

ومن معاني العامة : « السوقة » ، وهي كما يقول الجوهري (١٠٠١م) . « خلاف الملك ، والسوقة من الناس من لم يكن ذا سلطان ، الذكر والانثى سواء ، والجمع السوق وقيل اوساطهم » .

وقد اكد ذلك ابن منظور (١٣١١ م) بقوله : « السوقة . بمنزلة الرعية التي تسوقها الملوك . وسموا سوقة لان الملوك يسوقونهم فينساقون لهم . يقال للواحد سوقة وللجماعة سوقـة » (١) .

اما الذين انتموا الى العامة في العصر العباسي فهم اهل المهن والصنائع والتجار والخدم (من الاماء والرقيق) ، والفلاحون والجند واللصوص والعيارون والشطار .

ولم تكن النظرة الى العامة في غالب الاحيان تنطوي على احترام . ومـن هنـا نجد التسميات الاخرى التي اصبحت مرادفة لكلمة العامة ، والتي لاتخلو من استهانة او نقد ، ففي رسالة الجاحظ في وصف العوام وصف بعض اهل الصنايع والباعة بانهم من سفلة الناس ، امثال الحائك والطيان والفلاح وبائع السمك ، وقد وصف الجند بانهم من سقاط الناس (٢) .

وللعامة اوصاف اخرى ، فالمسعودي (٩٥٧ م) يقول « بان الناس قد اجمعوا على تسميتهم بالغوغاء » . اما الصابي ، والغزالي في « تهافت الفلاسفة » فسمياهم بـ «الجماهير الدهماء » ولقبهم ابن عساكر بـ « الجهال الاغتام » . ومن الاوصاف التي اطلقت عليهم : « الاوباش » و « الرعاع » ، وذلك بسبب جهلهم وفقرهم(٣) .

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) المصدر السابق نفسه .

اشتهرت في العصر العباسي ، وبخاصة في القرن الخامس الهجري حركات العياريـن والشطار من العامة . . واتخذت تحركاتهم طابعين متميزين : الطابع الاول اتخذ شكـل حركات ثورية عنيفة قام بها بعض اجزاء العامة من العيارين والشطار ، وتوجهت ضـد السلطة الحاكمة واصحاب الاموال . والطابع الثاني اتخذ شكل ثورات ، اشتركت فيهـا العامة قاطبة ، وتوجهت ضد السلطة الاجنبية البويهية اولا والسلجوقية ثانيا(١) .

* * *

اذا انتقلنا الى المجتمع العثماني في مدن بلاد الشام وبخاصة في دمشق وحلب نجد ان الفئة العليا من الخاصة لم تكن بسبب نظام العزل والمصادرة مستقرة ، فالواليوالدفتردار والقاضي وقائد الانكشارية وغيرهم من كبار الموظفين كانوا يعزلون سنويا ، وندر من بقي منهم في منصبه اكثر من عدة سنوات . ومعنى ذلك ان الفئة العليا من الخاصة لـم تنعـم بالاستقرار والهدوء بل سيطر عليها الخوف والقلق من العزل والمصادرة ، ولهذا تميزت بالبطش والشراهة والركض لجمع اكبر كمية ممكنة من الثروة . ولم تكن حال الفئة الدنيا من الخاصة ، العاملة تحت امرة سلطة الولاية باحسن من حالة اسيادها المؤقتين ، وهي تعرض خدماتها على كل حاكم جديد ، فتنجح في المحافظة على سلطتها احيانا ، ويطالها سيف العزل والمصادرة احيانا اخرى .

اما العامة في مدينتي دمشق وحلب في القرنين السابع عشر والثامن عشر المقصودة في في البحث ، فتالفت من فئات عديدة هي :

الحرفيون :

وهم عماد العامة وروحها ، وهم بمنزلة عمال الصناعة بالنسبة الى الطبقة العاملة في عصر الراسمالية . وعلى الرغم من وجود تناقضات بين شرائح الحرفيين المختلفة ، المعلمون، الصناع ، الاجراء ، الا انهم كونوا ،، على العموم ، كتلة متحدة وقفت للدفاع عنمصالح الحرفة ومصالح افرادها ومقاومة ظلم الحكام وتعسفهم .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص . ١٥ .

ولقد مثل الحرفيون الجانب الايجابي الثوري للعامة وجناحها التقدمي الاكثر وعيا في ذلك الحين .

الخـــدم :

وكانوا رقيقا واحرارا عملوا في قصور الحكام والاغنياء ، وتكونت لديهم الاخلاق المعروفة للخدم ، ولهذا لم يكونوا كشريحة فئة ثورية متماسكة ذات شان .

الجنـــد :

والمقصود هنا الجند المتحدرة من دمشق وحلب ، وليس الجند الاغراب المرتزقة الذين وقفوا دائما الى جانب الخاصة واضطهدوا العامة وكانوا الساعد الايمن للحكام ، امـا الجنود الدمشقيون والحلبيون الذين يرجعون باصولهم الاجتماعية الى العامـة فلم يكن وضعهم المعاشي متميزا عن العوام . ونجد لديهم طبيعتين مختلفتين ، فهم بصفتهم من العامة وقفوا احيانا الى جانبها وشدوا ازرها في صراعها مع الخاصة ، ولكنهم كثيرا ما ايدوا الخاصة وقمعوا تحركات العامة لقاء اجور تقاضوها ثمن خدماتهم ودفاعهم عن النظـــام الاقطاعي السائد .

الباعـــة :

وهي تلك الفئة من العامة التي تتولى بيع المواد الاستهلاكية الضرورية لحياة الناس اليومية . وهم بحكم عملهم على تماس مع المشترين من جهة ، ومع التجار والحرفيين من من جهة اخرى ، وهم مستثمرون من الاعلى ، ويسعون لاستثمار الادنى منهم من جهـة اخرى . وهذا أمر خلق لديهم مواقف متناقضة غير ثابتة .

التجــــار :

ويضعهم البعض بسبب ثروتهم في صف الخاصة ، في حين يعتبرهم الاخرون من العامة . والواقع ان التجار يؤلفون فئة خاصة متميزة تتصل بالحكام وتسعى لكسب حمايتهم لتامين عملية التبادل التجاري وضمان الربح على حساب العامة ، ولكنهم من جهة ثانية يؤيدون بعض تحركات العامة اذا كانت تهدف الى تطوير الاقتصاد أو الخلاص من تعسف الحكام الموجه في بعض جوانبه ضد التجار وثرواتهم .

والتجار اصناف ، فمنهم من يتاجر بالمنتجات المحلية ، وكان معظمهم من المسلمين ، ومنهم من اختص بالتجارة الخارجية ، وبخاصة في حلب ، وكان معظمهم من المسيحيين العرب أو المستعربين . ولقد قام عدد من التجار بتخزين البضائع واحتكارها وتحقيق الارباح الباهظة . وكثيرا ماثارت العامة على هؤلاء في ايام الجوع والازمات .

ولقد مثلت الفئات التجارية ذات العلاقة الوثيقة مع الانتاج الحرفي المتطور والمتطلقة الى اقامة بعض الصناعات ، بداية التفكير البورجوازي الناقم على النظام الاقطاعي . وسنرى فيما بعد ان احد الاسباب الذي اخر نمو التطور البورجوازي هو ظهور البذرة البورجوازيةفي الوسطالتجاري المسيحي وعدمتمكنهذا الوسطمن قيادة العامة المسلمة ،بل على العكس فان الفئات الرجعية في المجتمع استطاعت تحريك الفئات المتخلفة من العامة المسلمة ضد طلائع التطور البورجوازي المتمركزة في الاوساط المسيحية .

العامــة الرثــة :

وهي ماتقابل في المصطلح الماركسي البروليتاريا الرثة ، وتالفت من اللصوص والمجرمين ، والشحاذين ، والقوادين والمومسات ، المتسكعين في ازقة المدن ومساحاتها ، والغربـاء العاطلين عن العمل ، والمهرجين ، والمغنين ، والطبالين ، والراقصات ، والمجاذيب ..الخ.. وهؤلاء هم هم نتاج المجتمع الاقطاعي المتفسخ ، وأحد مظاهره وثماره المرة .

وقد تمكن الحكام من شراء شرائح من العامة الرثة واستخدامها ضد ابناء جلدتها من العامة أو ضد حاكم اخر في منطقة اخرى . وكثيرا ماانتقلت شرائح العامة الرثة من منطقة الى اخرى عارضة خدماتها كمرتزقة لمن يدفع الثمن .

وهكذا كانت العامة الرثة في كثير من الاحيان احدى عناصر الوشرة المضادة لتحركات العامة . ومع انها شاركت في كثير من الاحيان في تحركات العامة الا ان ضررها كان اكثر من نفعها .

لقد اضرت العامة الرثة التحركات الجماهيرية في النواحي التالية :

- عدم انضباطيتها وفوضويتها في اثناء التحرك .
- ميلها للسلب والنهب والتخريب بسبب ودون سبب .

ـ الخروج من اهداف التحرك ومراميه واتباع سياسة عشوائية مدمرة .

ـ صرف مسار التحرك عن وجهته الصحيحة وتحويل هدفه الإجتماعي او الطبقي الى تحرك فوغائي طائفي ، ضد الاقلية المسيحية لصالح الطبقة الحاكمة الاقطاعية .

ـ عدم الصمود في اثناء القتال والتراجع بسرعة وخلق بلبلة في صفوف العامة .

ـ اعطاء المبرر لوصف تحرك العامة ، ذي المضمون الاجتماعي والسياسي باللصوصية والزعرنة والفجور والتعصب المذهبي .

ـ اضافة فئات واسعة من العامة ودفعها الى مقاومة التحرك والوقوف على الحياد .

مدن بلاد الشـــام والحكم العثماني الاقطاعي

١ ـ المدن السورية قبل الفتح العثماني :

عرفت المدن السورية ازدهارا ملحوظا في العهد الاموي ، الذي اتخذ من دمشق عاصمة له . وبعد انتصار العباسيين ونقل عاصمة الخلافة الى العراق تراجعت المـدن السورية(٧) ، لان العباسيين ارهقوا سورية ومدنها ارهاقا منظما متعمداحتى لاتقوم للامويين قائمة . ثم توالت عصور الفوضى والحروب وغزوات التتار والصليبيين وكذلك البدو ، فازداد الخراب وتراجع العمران . ولم يوقف الحكم الفاطمي هذا التدهور ، بل ازدادت الحالة حرجا ولاسيما في دمشق ، التي نكبت ، فوق المفاسد الحكومية ، بتلك الاختلافات المتتابعة ، التي كان يثيرها في جمهور السكان تسلط العسكر البربري القادم مع الفاطميين من المغرب . ولم ينته هذا العصر الحافل بالاضطرابات والاغتصابات ، وهو من ادكن العصور التي عرفتها سورية في تاريخها ، الا بظهور الاتراك السلجوقيين . وفي عهد الاتابك والايوبيين وبخاصة ايام السلطان صلاح الدين الايوبي حيث عرفت دمشق نهضة حقيقية ذكرتها بايام الامويين . فهي مقر البلاط السلطاني والمركز الاقتصادي والعسكري والديني والثقافي لمحاربة الفاطميين اولا والصليبيين ثانيا والتيارات الشيعية ثالثا . ولكن الاجتياح

---

(٧) سوفاجيه ، جان : « دمشق الشام » بيروت ١٩٣٦ ، ص ٢٧ ــ ٤٣ .

المغولي عام ١٢٦٠ وما نجم عنه من خضوع سورية للماليك في مصر(١) عرقل التطور الصاعد للمدن السورية ، وبخاصة بعد وصول المماليك الجراكسة الى السلطة ، الذين بداوا عهدا من الارهاب والسلب والتعديات والتهاون في ضبط الامور . وهذا مما عجل ، مع اسباب عدة ، في خراب البلاد حتى مجيء الاتراك العثمانيين ، الذين احتلوا سورية ومصر بجهود طفيفة .

٢ ــ المدن السورية في مطلع الحكم العثماني :

بعد تجاوز الازمة السياسية الداخلية والخارجية في منتصف القرن الخامس عشر بدات مرحلة الفتح التركي ، التي ادت الى قيام الدولة العثمانية وتحولها الى امبراطورية عالمية هددت حكم آل هابسبورغ في النمسا ودولة الصفويين الشيعة في ايران . لقد امتدت الدولة العثمانية من شمالي افريقيا حتى القوقاز ومن جنوب شرقي اوروبا حتى سواحل شبه الجزيرة العربية .

في عام ١٥١٦ احتل السلطان سليم الاول سورية الخاضعة لماليك مصر . وفي العام التالي استولى على القاهرة وقضى على دولة المماليك ودانت له الحجاز . وفي السنين التالية خضعت بلدان افريقيا العربية وكذلك العراق للسلطة العثمانية .

وعلى العموم احتفظ العثمانيون في بلاد الشام وسائر الاقطار العربية بالنظام الاجتماعي السائد آنذاك . فنظام ملكية الارض بقي مقسما الى ثلاثة اصناف رئيسية : اراضي الدولة الاميرية واراضي الاوقاف واراضي الملكيات الخاصة وهي قليلة نسبيا .

اما المدن العربية السورية فبقيت حتى القرن الثامن عشر متسمة بطابع القرون الوسطى . فالانتاج الحرفي والتجارة هما النشاط الاقتصادي الملحوظ في المدن . واتصفت دمشق وحلب بالاضافة الى ذلك بانها مراكز ادارية تربع فيها الباشوات والبكوات الاتراك وعدد من الموظفين ورجال الحامية . والواضح ان نسبة كبيرة من سكان دمشق وحلب

(١) عرفت دمشق في بعض عهود المماليك ازدهارا موقتا وهجرة ريفية دائمة ومؤقتة اليها ، وفي تلك الاثناء ظهرت ضاحية السويقة لسكنى الريفيين ومكانا لاستقبال القوافل التجارية . كما قامت ضاحية سوق ساروجة ، التي اختصت ببيوت سكن الخاصة وكبار العسكر وذلك لقربها من القلعة . راجع محمد رليف الحاج « تطور مدينة دمشق خلال الربع قرن الاخير » دمشق ١٩٦٤ ــ ١٩٦٥ . ص ١٠ .

كانت غير منتجة من أمثال العساكر واصحاب الاطيان ورجال الدين والتجار وخدمهم واعداد من المجاذيب والمهرجين والمغنين والطبالين والراقصات ... الخ . وقد اعاق النظام الاقطاعي العثماني تطور المدن العربية وحد من منافسة التجار المحليين للتجار الاجانب . وقام نظام الادارة المركزية والمحلية باعاقة تطور القوى المنتجة وادى الى تاخر الزراعة وتراجع الحرف . وكل ذلك ادى الى القضاء على كل امكانية لقيام المانيفاكتورات (الورشات) الراسمالية المبكرة .

ومع ان اكتشاف راس الرجاء الصالح على يد البرتغاليين في أواخر القرن وانعزال المشرق العربي عن الطرق التجارية العالمية احدث تراجعا في التطور الاقتصادي ، الا ان مدينة دمشق بفضل موقعها على طريق الحج من الاناضول الى الحجاز استطاعت ان تحافظ على بعض مظاهر الحركة الاقتصادية ، وبخاصة ماله علاقة بشؤون قوافل الحجاج ، فعلى طريق الحج تمركزت الى الجنوب من دمشق مستودعات الحبوب القادمة من حوران وبدا حي الميدان في الانتشار على جانبي الطريق المؤدي الى حوران والحجاز(١) . وكانت مواسم الحج فترة التحرك الاقتصادي في المدينة ينتظرها السكان ويعلقون عليها الآمال لتبادل السلع . أما حلب فسعى تجارها جاهدين للمحافظة على مركزها التجاري كصلة وصل بين الشرق والغرب .

٣ ـ حكام المـــدن :

تتالف اركان الولاية من : الوالي ، المتسلم ، القاضي ، المفتي ، الدفتردار ، وآغا الانكشاريـــة .

وكانت الصفة الغالبة تغيير الولاة بحيث لم يقض الوالي عادة في ولايته اكثر من عام وندر من بقي في منصبه عدة سنوات . فقد ولي الشام واحد وتسعون واليا في القرن الحادي عشر / السابع عشر حكم خمسة منهم ربع المدة . وانخفض الرقم الى النصف في القرن الثامن عشر فحكم اثنان ربع المدة وخمسة ولاة أكثر من نصفها . وعادت النسبة فارتفعت الى اربع وستين واليا في القرن الثالث عشر / التاسع عشر . وقد بلغ عدد الولاة العثمانيين

(١) سوفاجيه ... ص ١٢ .

على دمشق من عام ١٥١٦ الى ١٩١٨ قرابة مائتين وسبعين واليا حكموها قرابة اربعة قرون . اما حلب فحكمها خلال الفترة ذاتها أكثر من مائتي وال[١] فكان معدل ولاية الحاكم سنة ونصف .

هؤلاء الولاة انحدروا من جنسيات مختلفة صربية والبانية وشركسية ومجرية وايطالية وشعوب أوروبية اخرى . وندر من كان منهم من أصل عربي او تركي . وكان اكثرهم قد بدأ حياته غلاما نصرانيا دخل في خدمة السلطان كاحد مماليكه بطريق الاسر او الشراء او المصادرة (دفشرمة) ثم التحق بمدرسة البلاط وتخرج منها بعد ذلك وترقى في مناصب الدولة ... كما وجد بعض الولاة المتخرجين من قسم الحريم او كانوا مماليك لدى الولاة وتخرجوا من ديوان الوالي[٢] .

واستمر الوضع على هذا المنوال حتى القرن الثامن عشر حيث وصل الى سدة الولاية « الاحرار » المنشا .

وعلى العموم فان الوالي كان يسعى لدى وصوله الى الولاية الى بعث الرهبة والخوف في قلوب الرعية . فكثيرا ما يقتل أعيان المدينة خوفا من نفوذهم ويامر بجمع الاموال من الناس وبنهب الحارات . وكان آخرون يامرون بمعاقبة القتلة والمجرمين واللصوص بشنقهم . وبعضهم يقوم « باعمال الخير » لكسب ود العامة مثل الامر بتطهير الاولاد الصغار وكسوهم الثياب الجديدة . واهتم بعضهم بالمكاييل والاوزان .

على أن هناك أمرين عني بهما ولاة دمشق ، الاول الاشراف على بناء الترب والمساجد والحمامات والخانات والتكايا والقصور والاسواق والمدارس والجسور ، والثاني العناية بطريق الحاج[٣] ، اذ أن هذه هي المهمة الرئيسية لوالي دمشق وعلى نجاحها يتوقف مستقبله .

لابد عند الحديث عن الشؤون المالية من التعرض لليهود ، الذين ارتبط اسمهم

(١) غرايبة عبد الكريم : « مقدمة تاريخ العرب الحديث ١٥٠٠ ـ ١٩١٨ » . جزء ١ دمشق ١٩٦٠ ، ص ٥٦ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) المنجد صلاح الدين : ولاة دمشق في العهد العثماني . دمشق ١٩٤٩ . ص ٤

في بلاد الشام بجباية الاموال الاميرية وصرفها وسرقتها ومسك حسابات الولاية والاطلاع على اسرارها وابتزاز الاموال وتحقيق النفوذ . ومع ان عدد اليهود في مدن الشرق كان قليلا الا ان نفوذهم كان كبيرا . ومرد ذلك الى تعاطيهم التجارة والولاية والصرافة وبعض الصناعات البسيطة .

في اوائل القرن التاسع عشر لمعت اسرة فارحي الاندلسية الاصل ، التي جاءت الاناضول على اثر حوادث محاكم التفتيش ١٤٩٢ في اسبانيا . ثم انتقل قسم من العائلة الى دمشق وكانوا كتاب الحكومات في عكا ودمشق وخزان الاموال فيها . وترسخ نفوذهم بفضل فروع العائلة الموجودة في استنبول والمسيطرة ايضا على دوائر المالية فيها(١) .

وقد احتكرت اسرة فارحي اليهودية ، بفضل صلاتها هذه ، الشؤون الحسابية واسرارها المالية ، حتى ما كان متعلقا منها بقافلة الحج الشامي(٢) .

وكان آل فارحي يبغضون الكتاب المسلمين والمسيحيين ، الذين يتقربون من السلطة ويشون بهم للولاة لابعادهم واحتكار الدواوين لهم ، وعندما ظهرت اسرة آل البحري المسيحية نشب في الربع الثاني من القرن التاسع عشر صراع قوي بين الاسرتين .

وقد تقدم اهالي الشام ممن يطمع في الحصول على مراكز آل فارحي بالشكوى من هؤلاء الصيارفة وطلبوا ابعادهم . ولم يكن ذلك بالامر السهل نظرا لمركزهم القوي في العاصمة استنبول ، وبسبب تمكنهم من مهنة الحسابات وكتابتهم لهذه الحسابات باللغة العبرية ، التي لا يعرفها سواهم . وكانوا يحصلون من استنبول على اوامر سلطانية تشير الى توظيف الصراف على خزينة الولاية . وبما ان الوالي كان يعزل بسرعة وهم باقون ، فان حكم الولاة الفعلي الخفي يصبح في أيديهم . وكان الوالي مضطرا الى مجاملتهم حتى يستطيع الحصول على كمية كبيرة من الغنيمة ، وهم يؤمنون له الحماية المالية عن طريق تقديم حسابات الواردات والصادرات المزورة مغفلين منها المبالغ المنهوبة لهم وله ولاركان الولاية ولصراف الباب العالي وكبار موظفيه .

(١) مجلة المجمع العلمي العربي ، المجلد ٦ ، ص ٢٢٨ — ٢٣٢ .

(٢) المغربي ، عبد القادر : « يهود الشام منذ مئة عام » ، محاضرة القيت سنة ١٩٢٣ ونشرت في مجلة المجمع العلمي العربي سنة ١٩٢٩ عدد تشرين الثاني ، ص ٦٤٤ ومايليها . وعن المغربي نقلنا هذه المعلومات .

عدا عن ذلك استفاد صيارفة اليهود من اضطرار الفلاحين الى الاستدانة لدفع الاموال الاميرية قبل الموسم بسبب الحساب القمري ، الذي لا يتفق مع السنة الشمسية ، التي بحسبها تكون الغلال . وكان الصيارفة اليهود يقدمون المال للفلاحين كدين حتى الموسم بصورة ربا رهيب . كما تمكنوا من جمع الاموال عن طريق رفع اسعار النقود قبل موسم الحج وتخفيضها بعد سفر الحجاج بصورة استطاعوا ان يربحوا في اثناء ارتفاع سعر العملة وفي اثناء هبوطها .

بعد الحملة المصرية على سورية ١٨٣٢ ـ ١٨٤٠. ضعف نفوذ اليهود في دوائر الخزينة، فلجاوا ، من اجل استعادة نفوذهم ، الى بعض أعيان دمشق للتوسط بينهم وبين الوالي . ولكن ذلك كان يكلفهم نفقات باهظة يدفعونها للوساطة .ولذا لجاوا الى طريقة طريفة ، اذ قام كبيرهم (شمعايا) ببناء قصره المشهور في دمر الى القرب من دمشق على الطريق المؤدي الى المدينة . وصارت طائفة الصيارفة اليهود لا يدعون واليا يدخل الشام قبل استضافته في قصر شمعايا « معززا مكرما » ، بحيث يخرج من القصر وجيوبه ملآنة وصلاته مع الصيارفة اليهود متينة . وهكذا تمكن الصيارفة اليهود من السيطرة المالية على الولاية بنفقات قليلة وهمة قصر شمعايا .

وعلى الرغم من هذه الصلات الوثيقة مع اركان الولاية فان اليهود بقوا من ناحية اخرى منعزلين عن السكان . وعرفوا ببغضهم للمسيحيين وتوثيق علاقتهم مع المتنفذين لحمايتهم وتسهيل اعمالهم ، واتصف يهود دمشق وحلب بالتعصب الشديد وبالخرافات والاساطير المنتشرة بينهم وبالسرية في كل امر من أمورهم(١) . ومع أنهم تمكنوا في اثناء الثورات والقلاقل من ارضاء الزعماء وبقائهم بعيدين عن الاعتداء والنهب ، الا ان بعض تحركات العامة طالتهم بسبب غناهم الفاحش ، وهذا ما سنعالجه فيما بعد .

وكان المتسلم او قائمقام الولاية ممثلا للوالي الشرعي في حال غيابه او عزله . وكثيرا ما اصطدم الوالي مع نائبه ، وحيكت المؤامرات والدسائس من قبل الطرفين من اجل كسب المعركة .

---

(١) لوئل فردیناند اليسوعي حاشية الصفحة ١٨٧ من مجلة المشرق البيروتية ، آذار ١٩٣٩ .

وكان على الدفتردار (مدير الخزينة) ان يؤمن ، بمساعدة الوالي ارسال الميري الى الباب العالي . والميري هو المبلغ المرسل من الولاية لسد مصاريف الادارة المركزية . وكان الدفتردار منفصلا عن الوالي ويعين مباشرة بفرمان من العاصمة حيث فوضت اليه امور الولاية المالية . والهدف من ذلك خلق التوازن بين الوالي والدفتردار (١) .

وتحت امرة الدفتردار عدد من الجباة وصفهم الشماس قسطنطين في منتصف القرن السابع عشر بانهم « عتق كثرة اشرار ما يقدر احد على عزلهم لانهم كانوا يدخلوا يبرطلوا الخراجي كل سنة ويبقوا جباة بحمايته ويتحكموا بالفقراء والمساكين » (٢) .

بالاضافة الى الوالي ونائبه والدفتردار وجد في قمة السلطة في الولاية المفتي والقاضي، اللذين استقرت في يديهما السلطة القضائية . وقد اختلف نفوذ كل منهما تبعا لاختلاف الولاة ورجال السلطة الادارية وحدة الصراعات الاجتماعية ودرجة الامن السائدة .

وقد تمتع قضاة دمشق ببعض النفوذ واعتبروا ـ حسبما ورد في البديري ـ مسؤولين عن مكافحة الغلاء ومراقبة الاسعار . وكان على القاضي المعين بامر من استنبول ان يدفع الرشوة لمن يساعده في الوصول الى المنصب . ولهذا فكان عليه ان يمارس الدور نفسه ويرتشي لكي يعوض ما دفعه ويحقق الربح المطلوب . والرشوة كانت اما عن طريق الاحكام الصادرة عنه ، أو عن طريق تعيين نوابه . وكان في دمشق ثماني محاكم شرعية كان على قضاتها ، وهم من ابناء العائلات المحلية مثل الغزي والكزبري والا سطواني .. الخ ، شراء مناصبهم من القاضي . وسيرد دور القاضي ، وهو مستقل عن الوالي في كثير من تحركات العامة سلبا او ايجابا . (نلفت نظر القارىء الى مراجعة الهامش لمعرفة نوعية المواضيع والقضايا ، التي عالجتها المحاكم الشرعية ماخوذة من احدى سجلاتها في سنة ١٠٣٦ هـ) (٣) .

---

(١) غرايبة عبد الكريم « مقدمة تاريخ العرب الحديث » ص ١٤ .

(٢) الشماس ، قسطنطين : « المخبا من سفرة البطريرك مخاريوس » بيروت ١٩٢٢ ص ١١٢ .

(٣) بلغ عدد مواضيع المحكمة الشرعية بدمشق من ٢٠ رمضان ١٠٣٥ والى غرة صفر ١٠٣٦ هـ ٤٠٢ موضوعا منها عشر دعاوي عتق اناس من العبودية . وفيما يلي اهم المواضيع

. اما المفتي فكان يعين من قبل شيخ الاسلام في استنبول وقد اختلفت منزلته من زمن لاخر . وكان رجال الافتاء ، على العموم اقل منزلة من القضاة ، وجهازهم اقل تنظيما . ومن مهام المفتي ابداء الراي في بعض المسائل الفقهية عند استشارته ، فيضع المسائل

الواردة التي بتت فيها المحكمة ماخوذة من سجلاتها الموجودة في مديرية الوثائق التاريخية بدمشق المجلد ٢ ، وهي :

عتق من العبودية ، تقسيم ارث ، خطوبة ، بيع ارث ، ذمة (اي اقرار شخص بما في ذمته لشخص آخر) ، عقد قران ، بيع عقار ، حصر ارث ، وكالة للمطالبة بارث ، اقرار بدين ، اقرار باجرة بيت ، وصية ارث ، ادعاء وصية ارث ، تسلم موجودات ، دفع ذمة، ضبط اختصاص ارث ، حق بيع ارث ، وكالة ارث ، حق التصرف بارث ، بخصوص اتلاف مال ايتام ، فرض نفقة ، حكم بمبلغ من تركة ، شراء ابقار ، حق انتفاع باجار ، صداق ـ مهر ، وضع وصي ، بيع وشراء ، وصية تركة ،وصية ـ تعاطي مصالح الموصى عليها ، وقف اراضي ، وصية ـ وكالة باجار املاك لمصلحة الموصى عليه ، وصي بوكالة شرعية مستحق ارث من اخيه ، دفع ذمة لجهة وقف من قبل الوصي ، وكالة شرعية للمطالبة بما يخصها من تركة زوجها ، ورثة بالولاء لابن معتق والده من دار ـ وقفة على مصالح الحرمين الشريفين وصي يحق له البيع والشراء الى حين بلوغ الموصى عليه سن الرشد ، آجار واستئجار ، اقامة ناظر شرعي على وصي للاطلاع على كل مايقوم به الوصي ، وصية شرعية لبيع ثيابها الموضوعة في صندوق لتكفينها ومداراتها ، مسها ، دفع صداق ـ مهر ٧٥ قرشا منها ٥٠ قرشا معجل و ٢٥ قرشا مؤجل ، دفع مهر ٧٠٠ قرشا ٤٠٠قرشا معجل و ٣٠٠ قرشا مؤجل ، فرض نفقة لايتام من وقف جدهم ، ادعاء بفتح دار المتوفي زوجها واختلاس مافي البيت ، عتق من الرق قبل الوفاة ، وقف عمارة وارض لزوجته واولاده واولاد اولاده لبطنه في قرية حرة ، بيع معصرة في جوبر وبستان في دمشق من قبل ورثة الامير مصطفى منجك .

وكانت دعاوى عتق العبيد تأخذ حيزا من سجلات المحكمة وفيما يلي نموذجا من قضايا العتق قامت به رابية خاتون بنت خسر زوجة المرحوم بلد كباش . فقد جاء في سجل المحكمة « بانها اعتقت وحررت جاريتها المدعوة كلمستان بنت عبد الله الروسية الجنسية المربوعة القامة البيضاء اللون والشعر الزرقاء العين المعترفة لسيدتها المرقومة بالرق والعبودية ، حسبة لله العظيم وابتغاء مرضاة الرب الرحيم ورغبة بما وعد به النبي المختار . فصارت بذلك حرة كسائر احرار المسلمين الاصليين لها مالهن وعليها ماعليهن .. فلم يبق لاحد عليها حكم الملاك لحصول العتق والنكال سوى حق الولاء للموالي على كافة العتقاء بحسب الشريعة الغراء » .

مشكلته في نصوص محدودة بحيث يجيب عنها المفتي بالسلب او الايجاب ولم تكن الفتاوى المتناقضة نادرة الوقوع(١) .

ان الوالي والمتسلم والقاضي والمفتي والدفتردار يمكن وضعهم جميعا في كفة ميزان الجهاز الاداري حتى يعادلوا الكفة المقابلة ، التي تربعت فيها السلطة العسكرية . ولهذا سنفرد لها بحثا خاصا يعالج بالتفصيل مدى دورها في الحكم وفي تحركات العامة وعلاقتها مع السلطة المركزية والجهاز الاداري والاشراف والعامة .

٤ ـ المنظمات الحرفيــة :

سادت حياة الطبقة الحاكمة في مراكز الولايات السورية ـ من ولاة ومتسلمين ودفتردارين وقضاةوقادة الانكشارية ـ الاضطراب والقلقوالتوتر وعقد النقص والخوف من العزل في كل لحظة . فهؤلاء الحكام في الولايات لا يثقون بالمستقبل ، لا يعرفون ما يخبئه لهم . ولهذا اقتصر همهم الوحيد على ارهاق المحكومين بالمال في أقل ما يمكن من الوقت . ولاسيما وانهم اشتروا مراكزهم بالمال فعليهم السعي الحثيث لاسترجاع ما انفقوا اضعافا مضاعفة قبل عزلهم .

وقد أدت حالة اضطراب الامن هذه وعدم الاستقرار الى دفع العامة الى المقاومة

وجاء في دعوى اخرى ان (فلان) « اعتق مماليكه حاملين هذا الكتاب رغبة في الاجر والثواب » وهم : ١ ـ الابيض اللون ٢ ـ الابيض اللون الكورجي الجنسية ٣ ـ الاسود اللون ٤ ـ الحبشية ٥ ـ الابيض ٦ ـ السوداء ... » . ومعنى ذلك ان شخصا واحدا حرر قبل مماته وهو في الشيخوخة ستة عبيد وذلك « ابتغاء مرضاة الرحمن الرحيم ورغبة بما وعد به النبي المختار عليه صلاة الله وسلامه » . والعبد المعتق يلحق دائما باحرار المسلمين بعد حضور الشهود .

ويتبين من مراجعة سجلات المحكمة الشرعية ومن كثرة دعاوي العتق ان الطبقة الميسورة في المدن كانت تملك ، عددا من العبيد للقيام بالاعمال المنزلية والخدمات الاخرى . ومعروف ان سوق العبيد كانت رائجة في ذلك العهد وهم من جنسيات مختلفة . ولكن وضعهم الذليل وهم غرباء قلة لم يسمح لهم ، على مانعتقد بالاشتراك في تحركات العامة في ذلك الحين .

(١) عوض ، عبد العزيز محمد : « الادارة العثمانية في ولاية سورية » القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٤ .

والتكتل . اذا لم يكن امام العامة من ضمانة لحماية نفسها الا التكتل وطلب الحماية الوهمية ضد الظلامات من الخليفة البعيد ، الذي لا يمكن الوصول اليه الا بشق الانفس وبصورة نادرة .

ولهذا فالعامة كانت مضطرة الى مقاومة استبداد الحاكم او تجنب هذا الاستبداد بالتعاون وتاليف الجمعيات ذات الطابع الديني والمحتوى السياسي والاجتماعي .

ان تلك الاوضاع المضطربة دفعت الناس الى التكتل ايضا في الحرف حتى يتمكنوا من الدفاع عن حياتهم واموالهم بالقوة احيانا او بشراء الشفاعات ورضى الحكام احيانا أخرى. وهذا مما قوى روح المشاركة بين الجماعات الحرفية ورسوخ اتحاد ارباب الحرف . وأمسى كل انسان ، حتى المكدون والبقايا ، ينتمي الى عصبة او نقابة حرفية لها انظمتها الخاصة، التي تحمي أعضاءها من الحكام اولا ومن مزاحمة الآخرين ثانيا وتقوم بمساعدة المصابين والعاطلين ثالثا(١) .

قامت المنظمات الاولى للحرف على مبدأ سرية المهنة وخضوع الانتساب لهذه المنظمات الى شروط معينة ، كما كان للترقي من درجة أجير الى صانع ومن ثم الى معلم شروط خاصة وحفلات معروفة . وقد ترأس كل منظمة رئيس عرف باسم شيخ الحرفة او شيخ الكار ، ولمشايخ الحرف هؤلاء رئيس أعلى تخضع له سائر المنظمات الحرفية في المدينة ويساعده نقيب هو المسؤول عن الحرف مباشرة والعالم بأحوالها في حين كانت وظيفة شيخ المشايخ معنوية واشترط فيها النسب الهاشمي . وبعد تطبيق التنظيمات الخيرية العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر انتقصت سلطات شيخ المشايخ وسلبت منه بعض الصلاحيات مثل الضرب والسجن(٢) .

ولم تكن في منظمات الحرف قواعد موحدة في تحديد علاقة الصانع بالمعلم ، بل كانت هذه القواعد تختلف من مهنة الى مهنة اخرى بحسب طبيعتها . وقد كانت بمجموعها قواعد عرفية تحدد الاجور وتعين ساعات العمل وتفرض التعطيل في الاعياد وايام الجمع . ولم توضع قوانين تنظم العلاقات الحرفية والنقابية والعمالية الا في مستهل القرن

(١) سقط المصدر في اثناء جمع المواد ولم استطع العثور عليه .

(٢) غرايبة عبد الكريم « مقدمة تاريخ العرب الحديث » ص ١٦ .

العشرين ، بعد ظهور الشكلات العمالية في الدولة العثمانية واستفحال امر التناقضات بين الاجراء والصناع من جهة والمعلمين من جهة ثانية ، وبعد تسرب افكار الحركة العمالية الاوروبية الى الشرق(١) .

ولابد هنا من المقارنة بين الاقطاعية الغربية الكلاسيكية والاقطاعية الشرقية في مجال علاقتهما بالحرف . في أوروبا الوسيطة الاقطاعية أقام الاقطاعي في قصره المحصن مع جنوده ومرتزقته بعيداً عن المدن في قلب الريف . وهذا مما افسح المجال امام حرفيي المـــدن للتحرك بحرية نسبية . وعندما بدأت الراسمالية المبكرة بالنمو والتطور وجدت نوعـا من الحرية في المدينة ، التي وقفت في وجه محاولات الاقطاعيين للسيطرة عليها .

اما في الشرق الاقطاعي المتسم بحيازة الدولة للقسم الاكبر من الاراضي فقد اقـام أركان النظام الاقطاعي الشرقي : الوالي ، المتسلم ، الدفتردار وجنود الانكشارية في المدن ولم يسكنوا الريف نهائياً . ولهذا فان الحرية النسبية التي تمتعت بها المنظمات الحرفية في الغرب لم تكن موجودة في الشرق . فجهاز الدولة الاقطاعية الشرقية (العثمانية) جثم على صدر المدن وعرقل التطور البورجوازي فيها ، وسعى لاذلال المنظمات الحرفية ، ولكبح جماح التطور من الحرف الى المانيفاكتورات كما سلب المنظمات الحرفية حريتها واستنزف قواها ، مما اجبر هذه المنظمات الى الالتجاء الى الصهيونية والاحتماء وراءها للهروب من الواقع من جهة ولمقاومة اركان الدولة من جهة أخرى .

٥ ـ الانكشـارية :

ابتكر سلاطين بني عثمان ـ منذ عهد اورخان ـ طريقة جديدة لبناء جيش جديد عن عريق استرقاق أطفال بلاد « دار الحرب » وتدجينهم في مؤسسات خاصة وتربيتهم للخدمة في المؤسسات الدنية والعسكرية . ومن هؤلاء الاطفال المصادرين تكون الجيش الانكشاري ومعناه « يني تشري » اي النظام الجديد . وبهذا الجيش الانكشاري استطاع العثمانيون توسيع ممتلكاتهم وبناء امبراطورية عالية . ولكن هذا الجيش اصبح مع الزمن عامل خراب

(٢١) حنا عبد الله : « الحركة العمالية في سورية ولبنان ١٩٠٠ ـ ١٩٤٥ » دمشق ١٩٧٣ ، ص ٣٤٦ .

هذه الامبراطورية وتحول الى آلة فساد وفوضى وخراب . ومع قلة خبرتهم في شؤون القتال كثرت حوادث تعدياتهم على اموال الناس وارواحهم واعراضهم . فقد تحولوا من « ضباط أمن ودفاع » الى « آلات شر وفساد » . وعلى الرغم من تطور الاسلحة وفنون القتال ، التي هيأتها الثورة الصناعية في أوروبا ، احتفظ الانكشاريون بأسلحتهم وانظمتهم القديمة المستمدة من ظروف العصور الوسطى الاقطاعية . وامسوا بذلك مرآة التخلف الاقطاعي وأداته في تثبيت العلاقات الاقطاعية الشرقية السائدة آنذاك .

وبسبب اختلال الاوضاع الاجتماعية وتمثيلهم للنظام الاجتماعي الاقطاعي الشرقي المتصدع ومنشئهم التاريخي المأسوي تضاءل ارتباط الانكشارية بثكناتهم ، وصار الكثيرون منهم لا يذهبون الى الثكنات الا لاستلام المرتبات — التي كانت تسمى باسم « العلوفات » . وكثيراً ماباعوا تذاكر علوفاتهم الى الراغبين من الناس ، كما تباع الاسهم والسندات . وامسوا لا يجتمعون الا لاعلان العصيان والمطالبة بزيادة العلوفات والعطايا ، أو تنصيب وزير وعزل وال أو قتله عن طريق الدسائس والمؤمرات (١) وعند اعلان الحرب لم تجد منهم الا اعداداً ضئيلة سرعان ما كانت تولي الادبار من اول اصطدام مع العدو ، ثم يعودون الى المدن ، لينشروا الشائعات عن بطولاتهم وانتصاراتهم الموهومة .

تغلغل الانكشاريون في الحرف والنقابات واحتكروا كثيراً من المهن مما ادى الى فساد الحرف وتأخرها . وقد فشلت جهود الدولة لقطع العلاقة بين العسكريين والحرف . وتحولت القوى العسكرية الى كتل ترث احتكار المهن والحرف وتتمتع بامتيازات كثيرة وتتناول جرايات ثابتة ومحددة ومعينة . وسنرى فيما بعد كيف قامت العامة والعلماء لمقاومتهم والحد من نفوذهم والقضاء على بؤر الفساد ومصدر الفتنة واحد أسباب التخلف والفوضى والتأخر .

في اواخر القرن السابع عشر دخلت الدولة العثمانية ازمة خطيرة جدا تردد صداها في كافة ميادين الحياة الاجتماعية . فقد تدهور الاقتصاد ، ودب الفساد في جهاز الدولة ، وخرجت الاقاليم عن طاعة الحكومة المركزية ، وفقد الجيش المتفسخ قدرته القتالية ، وانحطت الثقافة . وقارن كارل ماركس وفردريك انجلس تركيا في ذلك الحين بجثة حصان

(١) غرايبه عبد الكريم « مقدمة تاريخ العرب الحديث » ص ٧٤ .

تعفنت ودب فيها الفساد ، « فانتشر منها مافيه الكفاية من غاز المستنقعات وغيره من المواد « العطرية » الغازية » (١) .

بعد قيام الثورة البورجوازية الفرنسية وهجومها الظافر سعى السلطان لاقامة حلف ضد هجمات البورجوازية الفرنسية مع بريطانيا وروسيا القيصرية . وبدات محاولات الاصلاح تسير سيرا حثيثا ولكنها سرعان ما اصيبت بنكسة خطيرة في عهد السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ — ١٨٠٧) . اذ ثار الانكشارية على حركة الاصلاح وخلعوا السلطان وقتلوه. وبدا واضحا ان حركة الاصلاح لن يكتب لها النجاح الا بابادة قوى الانكشارية احد مصادر الفساد والفوضى . وهذا ماقام به السلطان محمود الثاني في ١٥ حزيران ١٨٢٦ ، اذ قام هذا السلطان بحركة جريئة ادت الى ابادة الانكشارية ومحوهم وحل فرق الدراويش التابعة لهم المعروفة بالبكتاشية . ومع القضاء على الانكشارية في العاصمة اولا وفي الولايات ثانيا زال احد مصادر الفوضى والفساد في الدولة العثمانية ، التي تلقت في هذه الفترة ضربات من الغرب في البلقان ومن الشرق مع فتح ابراهيم باشا لسوريا وصوله الى مشارف العاصمة عام ١٨٣١ .

٥ — حركة الاصلاح لاتصل الى اعماق المدينة :

ان تلك النكبات ادت الى دفع حركة اصلاح النظم الادارية واساليب الحكم خطوة الى الامام باعلان «خط شريف كلخانة» في اواخر عام ١٨٣٩ وبهذا بدأ ماعرف باسم «التنظيمات» التي دشنت عهد الاصلاحات البورجوازية في الدولة العثمانية . وهذه « التنظيمات » كانت ردة فعل ضد نمو حركة التحرر الوطني الناهضة للاتراك . كما رمت ايضا الى تثبيت دعائم السلطة المركزية والحد من تدخل الدول الاوروبية في الشؤون الداخلية السياسية للدولة العثمانية .

ان حركة الاصلاح بمرحلتها الاولى الممتدة من ١٨٣٩ الى ١٨٥٦ تميزت باصلاح النظم الادارية والمالية والحقوقية والعسكرية والتربوية . وبعد حرب القرم ١٨٧٤ وبتأثير الدول

(١) ماركس انجلز : « السياسة البريطانية ، تركيا — المؤلفات المجلد ٩ ، ص ٥، نقلا عن لوتسكي « تاريخ الاقطار العربية الحديث » . موسكو ١٩٧١ ، ص ٢٧ .

الغربية اعلن السلطان في شباط ١٨٥٦ « الخط الهمايوني » ، الذي دشن المرحلة الثانية من « التنظيمات من ١٨٥٦ الى ١٨٧٠ » .

ضمنت القوانين الجديدة الصادرة بموجب « الخط الهمايوني حرية حركة رأس المال الاجنبي في الدولة العثمانية . فتاسس في عام ١٨٥٦ البنك الامبراطوري العثماني برأسمال انكليزي . وفي سنة ١٨٦٧ اعترفت الدولة العثمانية بحق الاجانب في تملك الاراضي . ونال الرأسمال الاجنبي عددا من امتيازات مد الخطوط الحديدية . كما دشنت قوانين لصالح البورجوازية الناشئة مثل قانون الملكية في عام ١٨٥٨ وتاسيس محاكم تجارية مختلطة (١٨٦٠) ، واصدار قانون الملاحة (١٨٦٩) وقانون الجنسية (١٨٦٩) . ولكن هذه التنظيمات اصطدمت بمقاومة القوى الاقطاعية الفئة العليا من رجال الدين المسلمين وكبار الموظفين وطغمة البلاط (١) .

وفي هذه الفترة ظهرت جمعية تركيا الفتاة الليبرالية البورجوازية ، التي سعت الى اقامة ملكية دستورية واصلاحات بورجوازية في الحقل السياسي والاقتصادي . وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدأت بالانتعاش حركات ادبية ذات محتوى سياسي عرفت باسم النهضة .

واخيرا تمكنت جمعية تركيا الفتاة في سنة ١٨٧٦ من اصدار الدستور « القانون الاساسي للدولة العثمانية » ، الذي عرف باسم « المشروطية » ورمى الى القضاء على الحكم المطلق والسير بالاصلاح الى الامام . ولكن السلطان الجديد عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ــ ١٩٠٩) عطل الدستور وحل البرلمان وابعد مدحت باشا الصدر الاعظم ، صاحب اليد الطولى في وضع الدستور . وهكذا انتهت حركة الاصلاح ، واقام السلطان عبدالحميد حكما اوتوقراطيا مطلقا . واضطهد الحركة البورجوازية ــ الليبرالية ، وارهب الاقليات القومية وبخاصة الارمن ، اتبع عبد الحميد سياسة الجامعة الاسلامية بهدف السيطرة على العالم الاسلامي تحت ظل خلافته . وسعى للاستفادة من التناقضات القائمة بين الدول الكبرى الطامعة في الدولة العثمانية وهي روسيا ، بريطانيا ، فرنسا ، المانيا ، واخر بذلك انهيار الدولة العثمانيــة لفترة من الزمن . وفي هذه الاثناء . في ١٩٠٨ قامت جمعيــة الاتحاد والترقي بانقلاب على عبد الحميد واعلنت الدستور المعطل منذ ١٨٧٦ وحكمت حتى نهاية الحرب العالمية الاولى ، التي ادت الى زوال الحكم الاقطاعي التركي عن الاقطار العربية ومجيء الاستعمارين البريطاني والافرنسي عام ١٩١٨ باسم الانتداب .

(١) لوتسكي ... ص ٣٥ .

المعــراج والتقويم الصوفي

د. نــذيــر العظمة

مصادر المعراج بين التنوع والوحدة

لقد تطور قصص المعراج ونما نموا واسعا على ممر العصور وتدرج في هذا النمو تدرجا طبيعيا من آية في القرآن الكريم الى حديث في السنة ذي أسانيد متعددة الى قصة في « السيرة » كما رواها ابن اسحق (٧٦٨ م) متكاملة المعنى والاطار ثم الى رؤيا ورمزية عند المتصوفة كالبسطامي (٨٧٥ م) وابن عربي (١٢٤٦ م) وغيرهما ثم اخذ تتلبس اشكالا ادبية واطرا شعبية كما هو الامر عند ابي العلاء المعري (١٠٥٨ م) في « رسالة الغفران » وراوية ابن عباس في صورتها الشعبية (٩ — ٦٨٨ م) (١) .

ولايسع الدارس في هذا الشأن الا ان يلاحظ ان نمو قصص المعراج رافقه امور اولها انه كان نموا متدرجا ومترابطا ترابطا عضويا بتطورات

---

١ ـ هذه رابع دراسة مقارنة نقدمها للقارىء العربي في أدب المعراج والتصوف .

انظر دراساتنا السابقة وتوثيقنا لهذه الدراسات المنشورة كما يلي :

أ ـ Nazeer El - Azma , « Some Notes on the Impraet of the story of the Mi'raj ou Sufi Literature, » the Muslimworld ,LXIII, NO. 2 1973 , PP. 93 - 104

ب ـ نذير العظمة ، المعراج : « دراسة في الرمز والرؤيا » (المعرفة) جـ ١٧١ (مايس ١٩٧٦) ، ص ١٧ ـ ٣٢ .

ت ـ نذير العظمة ، « النور والحجاب بين التصوف والفولكلور » المعرفة جـ. ١٨٠ (شباط ١٩٧٧) ص ٣٦ ـ ٥٨ .

ج ـ انظر البخاري (صحيح البخاري) جـ ٤ ، (القاهرة ١٣٧٨ هـ) ص ٦٦ ـ ٦٩ .

العلوم الاسلامية ومنجزاتها ، فاستفاد من علوم الحديث والتفسير والسيرة والتصوف ونزعات القصص الدينية . وثانيها ان قصص المعراج انتفعت بروح الانفتاح الاسلامي الذي تحلى به فكر المسلمين وحضارتهم بدءا من حركة الفتوح التي انتقلت من الارض الى الثقافة ، فنظموا حركة البعثات والترجمة ، ورعوا نزعات التأليف . وقد ساعدت نزعة الهضم والتمثل التي رافقت روح الانفتاح قصص المعراج في استيعاب عناصر ومصادر غير اسلامية من وثنية وعبرية ونصرانية دخلت اليها عن طريق التصوف والفولكلور الشعبي ، كما دخلت عن طريق التراث الحي الذي تناقلته الاجيال كابرا عن كابر .

وثالثها ان هذا التنوع الذي دخل على قصة المعراج لم يفقدها الوحدة من حيث التفكير الذي يصدر بالدرجة الاولى عن حاجات الجماعة المسلمة ، ويهدف الى تلبيتها ، فكان التخييل والتصوير يساعد في ايضاح معاني المعراج الخالدة وأفكاره السامية .

وهذه الامورطبيعية اذا تذكرنا ان الاسلام ادخل فيحوزته السياسية والدينية والحضارية او زاد كل المناطق التي انتشرت فيها الحضارات الفينيقية والآرامية وورث في آن امجاد الرومان والفرس السياسية ومنجزات آثينا العلمية والفلسفية ، واستوعب الديانتين اليهودية والمسيحية مركزا على مفهوم وحدة الخالق ووحدة الوحي ووحدة انبيائه وكتبه .

وتبدو لنا حصيلة المعراج وتراثه مدينة فكرية تصورية تجلتاخبارا واحاديث مع الصحابة وتابعيهم ، كما تجلت قصصا رمزيا مع البسطامي وابن عربي والعطار (١٢٣٠ — ١١٢٠ م) وسنائي (١١٥٠ م) وغيرهم ، ثم فرضت قصة المعراج سلطانها على الشعراء والادباء فنشأ عن ذلك آثار ادبية نثرية وشعرية فذة (١٩٦١ — ١٨٦٣) « كرسالة الغفران » للمعري (١٠٥٨ م) و « ثورة في الجحيم » للزهاوي وهكذا .

وشأن تراث المعراج في هذا هو ان المدن القديمة كاور وبابل وماري من حضارات الشرق القديم التي كشفت عنها الحفريات ، فجاءت طبقات يعود تاريخها الى قرون متعددة تنتمي الى مراحل من المدنية مختلفة ، فمنها ما يرجع الى الطبقة الاولى ومنها ما يرجع الى الطبقة الثانية في القياس الزمني التاريخي لعلمي الآثار والانسان ، وهكذا وبالقياس إلى ذلك فان نتاج المعراج هذا النوع الادبي المتميز في الآداب الاسلامية منـه ما يرجع الى القرن السابع ومنه ما يرجع الى القرن الثامن او التاسـع والعاشر وهكذا دواليك .

وهذه التعددية والوحدة للاثر الواحـد ليستا من خصائص أدب المعراج فحسب بل انها ظاهرة تنطبق على كثير من روائع الادب العربي الاخرى كالمعلقات الجاهلية والمعارضات الاموية ثم المقامات وقصة عنترة في رواياتها المتعـددة من شامية وحجازية ومصرية كلها تخضع لمفهوم النموذج الواحد وتعدده من حيث الرواية أو الصورة . ويتجاوز سلطان هذا المفهوم الحضارة العربية الى غيرها من الحضارات السامية فملحمة جلقامش مع كونها نموذجا واحدا فقد تعددت رواياتها السومرية والبابلية المدونة على الواح الطين المشوي .

تماما كما توحدت نماذج قصص المعراج وقصة عنترة ، وتعددت نسخها ورواياتها ، ويبدو هذا الامر اكثر وضوحا في قصة الطوفان التي هي جزء من ملحمة جلقامش فيأقدم صورها ، ثم تتلوها الروايات العبرية في التوراة ، والعربيةفي الشعرالعربي عندامية ابنابي الصلت خاصةورواية القرآن الكريم ، هذه الآثار كلها ينتظمها جميعا مفهوم التعدد والوحـدة للاثر الادبي الواحد .

واذا عدنا الى المعراج كنوع ادبي نجد انه لم يجانف هذه الحقيقة ، فهو كفن المعلقات وقصص الطوفان ، النموذج والاطار واحـد ، ولكن المحتوى والجزئيات والتفاصيل متنوعة ومختلفة ، فتعـدد الروايات والصورة لا ينفي وحدة النموذج واصالته في المعايير الابداعية للخلقالادبي. كما انه لا ينفي الفرادة والتميز لكل صورة او رواية او لجانب منجوانبها.

وينبغي لنا هنا ان نميز بين امرين ، اولهما اضافات الخلق والابداع، وثانيهما اضافات الشرح او الاضطراب او النسخ اذ كثيرا ما يكون مصدر الاضطراب والغموض والفوضى في بعض روايات المعراج ناتجا عن تدخلات النساخ والرواة ومشاركاتهم ، وغالبا ما يضيف ناسخ او راو على الاصل زيادات توافق هواه واغراضه وذوقه ، وتنعكس فيها مؤثرات الوسط الذي يعيش فيه والعبرة التي يتوخاها من روايته ونسخه .

مهما يكن ، يجب الا يصرفنا هذا الدور الذي يلعبه الرواة والنساخ في نمو قصص المعراج ، والذي حققه علماء الاحاديث وبينوا اسانيده وصحته عن اصالة المبتكرات لصور المعراج الاخرى من صوفية وفولكلورية، فالمبتكر او المؤلف ذو الاصالة لا يخسر فرادته او يضحي بأصالته عندما يلتزم نموذجا او نوعا ادبيا بعينه معلقة كان او معراجا ، قصة طوفان او خليقة .

والنتيجة الطبيعية التي نستخلصها من دراستنا هذه ومن نقاشنا هي أن قصص المعراج هي نوع أدبي مستقل قائم بذاته رغم مصادره وأصوله من قرآن كريم وسنة او مصادر دينية وحضارية اخرى ؛ واقتناعنا بهوية هذا النوع الادبي المتميز وقيمته الابداعية في الادب الاسلامي تكمن وراء اهتمامنا واحتفالنا به .

فما رواه ابن عباس (٩–٦٨٨م) اصلا عن الرسول، ومارواه انس ابن مالك (١١ – ٦٥٩ م) وغيرهما من صحابة الرسول الاول حفظته لنا كتب الحديث كبخاري ومسلم ومصادره الاخرى حتى اصبح لدينا ما يعادل اربعين رواية او نيف لحديث المعراج رواه صحابي او تابعي أو تابعي التابعي . وقد ابقت هذه الروايات جميعا اطار حديث العروج وعناصره الاساسية من اسراء ومعراج وافلاك وملائكة وانبياء ، ثم اضيف اليها احاديث زيارة الجنة والجحيم فيما بعد – والمثول بين يدي الحضرة الالهية بعد سدرة المنتهى والامر بالصلوات الخمس ، جبريل هو قائد الرحلة والبراق مطيتها والمعراج سلمها الى الملأ الاعلى ، ولكن هذه

الروايات تختلف في الاسلوب والصياغة كما تختلف في سعة الحديث وحجمه وتفاصيله وجزئياته .

ونستطيع القول أن ابن اسحق هو اول من اعطى لحديث المعراج او احاديثه صيغة القصة الكاملة في كتاب (السيرة) ، ففي هذا المصدر تتضح لنا معالم قسمي الجحيم والجنة بشكل بارز على حين أن روايتي بخاري ومسلم اقتصرت على سدرة المنتهى كاشارة رمزية الى الجنة ، ولم تذكرا زيارة الجحيم ولو اشارة ، اما رواية ابن عباس فهي اكثر الروايات تفصيلا واكثرها جزئيات ، وربما كان هو وابن اسحق مسؤولين عن تطور القصة من صيغة الحديث والخبر الى صيغة القصة الكاملة(١).

فالعناية البالغة التي حظي بها ادب المعراج من قبل علماء الحديث وأصحاب السيرة واهل الكلام والفقه واصحاب التصوف والقصص تكمن وراء نمو هذا النوع الادبي الخاص الذي استمر نتاج نماذجه المتنوعة حتى مطالع القرن العشرين ، واحلته مكان الصدارة من الانواع الادبية للقصص الديني ، وكل فئة من هؤلاء كانت تأخذ مصادر القصة الاولى ، وتصوغها صياغة جديدة من خلال منظورها واختصاصها ، وتطرح او تعالج من اطار القصة واقسامها وتركيبها المشاكل الفقهية والفكرية والصوفية المختصة بها .

وتتميز معالجتهم بأشياء جديدة لم توجد في المصادر الاولى او الروايات السابقة ، وتأخذ على سبيل المثال وصف العرش الذي وصفه القرآن الكريم بقوله : « وسع كرسيه السموات والارض »(٢) فان نسخة من نسخ المعراج تصفه كمايلي: « والعرش الذي تحمله اصناف من الملائكة عددها

(١) انظر :
IBN Ishaq al - SIRA, Tram. A. Gwillnme the Life of Muhammad, Oxford , PP. 181 - 187 .

(٢) قران كريم ، سورة البقرة آية ٢٥٥ .

ثمانية اثنـان على صورة بني آدم واثنان على صورة الاسد واثنان على صورة النسر واثنان على صورة الثور تتعبد الله وتسأل الرزق للانسانية والسباع والطير والدواب » (١) . وما من ريب ان هذه الاضافات بدع لم تتضمنها الاحاديث وانما هي من مولدات الخيال الشعبي والفولكلوري واسقاطها من اسناد الرواية والصحة ، امر واجب في علم الحديث ، ولكنه لا يسقط قيمتها عند الدارسين في حقول التصور المبدع في الادب والفولكلور وغيرهما من الدراسات .

من هنا نرى ان التسلسل الاخباري والقصصي لحادثة المعراج انما يستمد عناصره من القرآن والحديث والمعتقدات الشعبية والدينية في الملائكة وصور الجحيم والنعيم وأغلب الظن أن بعض اجزاء القصة وتفاصيلها كوصف العرش مثلا ترجع الى أصول غير عربية من وثنية ونصرانية وعبرية ، فراح الاخباريون والقصاصون المسلمون والمتصوفة يستفيدون من مؤثراتها في الخيال الشعبي ويسبغون عليها طابع الاسلام ووحدانيته وينفون منها ما خالف أفكاره الاساسية وعقائده الاولية .

ولهذا ما له من أهمية للذين يعنون بالدراسات المقارنة ، فصلة قصص المعراج بعضه ببعض بينة في كل العصور رغم تميز كل منها بخصائص معينة في الاداء والتصوير وتنوع صورها ؛ ويبقى النموذج هو الاساس ، ويمكن للدارس أن يقوم بمقارنات ممتعة بين النماذج والصور المتنوعة عنها كائنا ما كانت مصادرها من قرآن وحديث او مصادر حضارية ودينية وما يصاحب ذلك كله من دلالات ثقافية وفكرية أو مغاز رمزية . ثم يأتي معها دراسة أثر هذا النموذج في حقول المعارف الاخرى كالتصوف والادب والفولكلور وغيرها .

وينفرد أهل التصوف من بين هؤلاء جميعا بكونهم هم الذين اعطوا لهذه القصة أبعادها النفسية والانسانية مخرجين اياها من سياق الاحاديث

١ ـ مخطوطة أملكها لحسين خزوم ، (هذا معراج النبي صلعم) (١٢٩٩ هـ)ص ٢٤ .

والاسانيد والتواريخ ، لذا انصبت دراساتهم واهتماماتهم بالدرجة الاولى على قيمتها الرمزية ، فلم يكتفوا بالتأويل الرمزي للمعراج بل أضافوا اليه عناصر جديدة تمثل لنا جوانب مهمة من أفكارهم ومعتقداتهم . ونظرة متأملة الى الرموز والطريقة التي استخدمت فيهاالالوان والانوار والحجب كفيلة بأن تكشف لنا نفوذ وسيطرة الرمز والتأويل الصوفيين على روايات متعددة من قصة المعراج هذا اذا أضفنا الى ذلك انتاج الصوفيين انفسهم لمعارضات تنحو نحو الرسول في عروجه الى الملأ الاعلى بدءا من البسطامي ومرورا بابن عربي والعطار وسنائي اذ يصبح العروج كلا رمزيا للطريق الصوفي في مقاماته واحواله والمجاهدة بين الفناء والبقاء لبلوغ وحدة الشهود وادراك وحدة الوجود .

ويصعب علينا اذ اغفلنا عن هذه الخلفية ان نتفهم ونتذوق ادب المعراج لا من حيث الاطار والتركيب فحسب بل من حيث الجزئيات والتفاصيل (١) .

مراتب الافلاك والانبياء ودلالاتها

ولنأخذ أمثلة من بعض قصص وروايات المعراج المتعددة لنتبين الى اي مدى تمثلت قصة المعراج واستوعبت مآتي الحضارات والديانات الاخرى شكلا ومضمونا افكارا ورموزا . ثم الى أي مدى اسقطت عليها المعاني الرمزية للطريق الصوفي .

فمثلا تختلف مكانة الانبياء من سماء الى سماء في قصص المعراج ورواياته المتعددة ، ففي الرواية الشعبية المنسوبة الى ابن عباس يأتي ترتيبهم كما يلي :

اسماعيل في السماء الاولى ويحيى وعيسى في الثانية ويوسف في الثالثة وادريس في الرابعة وابراهيم في الخامسة وموسى في السادسة

١ ــ انظر الحاشية رقم واحد ص ٥٢ .

وآدم في السابعة (١) بينما تضعهم غالبية المصادر الاولية من تاريخ وحديث كما يلي آدم في الاولى . يحيى وعيسى في الثانية . يوسف في الثالثة . ادريس في الرابعة . هرون في الخامسة . موسى في السادسة . وابراهيم في السابعة ، وهو الاعم الاغلب عند ابن اسحق وابن هشام وابن عربي . وقد جمع ابن كثير ما يقارب الاربعين رواية لحديث المعراج وكذلك السيوطي ، واغلبيتها تحافظ على الترتيب الذي المعنا اليه(٢) .

بينما تضع الرواية الشعبية آدم في السماء السابعة على اعتباره ابا البشرية ، وهو عبث من قبل النساخ او الرواة لان رحلة الرسول لا تدخل في معيارها الزمن التاريخي بقدر ما تدخل فيه الزمن الروحي . ووضع كل نبي في سماء دون سماء له دلالة رمزية تتصل بالمراتب الفلكية لكل سماء، لذا جاء ابراهيم في السماء السابعة لا آدم لكون ابراهيم ابا التوحيد والمبشر بالاسلام دين الخضوع لله العلي القدير ، وجاء بعده الانبياء هبوطا او صعودا دون الحفاظ على مبدأ التسلسل التاريخي الزمني بل انسجاما مع مكانة هذا النبي او ذاك في التقويم الروحي لتاريخ الانسانية . ووضع آدم في السماء الاولى كما في كثير من الروايات اكثر انسجاما مع حقائق هذا التقويم ، فآدم لم يكن نبيا ، بالاضافة الى معصيته وسقوطه من الجنة ، لذا كان مقامه في العروج والسمو اقرب الى الارض منه الى

---

١ ــ انظر معراج النبي (صلعم) ابن عباس (دمشق لا تاريخ) ص ٥ ــ ٣٢ .

٢ ــ انظر الحاشية رقم ٣ ص ٥٢ .

انظر أيضا ابن كثير (تفسير القرآن العظيم ج ٤) (بيروت ١٩٦٦) ص ٢٣٩ ــ ٢٨٤

انظر أيضا ابن عربي (احكام القرآن) جـ ٣ ص ١١٨١ ــ ١١٨٣ .

انظر ايضا الطوسي (تفسير الطوسي) (٤٦٠ ــ ٣٨٥ هـ) جـ ٩ النجف ١٩٦٣ ص ٧٧)

انظر ايضا ابن هشام ، السيرة النبوية (مصر ــ ١٩٣٦) ص ٤٥ .

انظر ايضا السيوطي الخصائص الكبرى جـ. ١ (القاهرة ــ ١٩٥١) ص ٣٧٧ ــ ٣٤٥ .

العرش او سدرة المنتهى . ثم يأتي موسى بعد ابراهيم ثم هرون ثم ادريس ثم يوسف ثم عيسى ويحيى فآدم .

المهم أن الرسول في عروجه الى الملأ الاعلى مر على كل هؤلاء الانبياء في افلاكهم المخصصة لهم متجاوزا اياها الى أعلى فلك في العلى الا وهو فلك العرش ، مخاطبا العزة الالهية ، وتزكي الرواية الشعبية للمعراج هذا ، فالرسول « صلعم » صلى ركعتين اماما في كل سماء ، وصلى من ورائه نبي هذه السماء ، في هذا ما فيه من اشارة واضحة الى تفوق الرسول العربي وتفوق رسالته التي كانت خاتمة الرسالات والجامعة للزبدة من فضائلها ومزاياها .

ومن الصعب علينا ان نفترض ان الرسل وضعوا في السماوات التي وضعوا فيها او في افلاكها مصادفة واعتباطا .

كما انه من الصعب علينا أن نعتقد الافلاك علوا كانت مجردة من المعاني الرمزية التي انطوت عليها نصوص الروايات الاصلية . فمثل هذه المعاني لا تتضح لنا مالم نضع الاثر الادبي ، والمعراج هنا هو هذا الاثر في سياقه الحضاري ، وهذا يتطلب منا ان نرده لا الى العصر الذي كتب او روي فيه بل ان نهتدي بوضوح الى نسبته الى راويه أو واضعه والوسط الذي ينتمي اليه ، فقد يتبين لنا أن الجزئيات والتفاصيل والاشارات الى الانبياء والملائكة لا تكتمل أهميتها وتفك مغاليقها وتتفتح دلالاتها الرمزية الا اذا وضع الاثر المكتوب في هذا الاطار ، اطار الفرد والوسط والزمن والحضارة ، أو ما اسميناه بالسياق الحضاري .

وهل يمكننا تذوق مسرحية شللي « بروميثيوس طليقا » بمعزل عن خلفيات الاسطورة اليونانية ومعانيها ، ثم هل يمكننا ان نقبض على معاني سيزيف كامو منفصلا عن اصوله ومضموناته الاغريقية ؟ طبعا كلا ... واذا كان ذلك كذلك ، فكيف يمكننا ان نتذوق ونستوعب ادب المعراج اذا جهلنا مضمون الاشارات التي تمتلىء بها قصصه ونصوصه ومصاحبات الرموز التي نصادفها في هذه القصة الخالدة ؟

وعلى سبيل المثال ماذا يعرف القارىء العادي بل القارىء المثقف أو المتنور عن ادريس هذا النبي الذي يشكل فلك السماء الرابعة ؟ هل يكفي القول انه نبي من انبياء الله ! طبعا لا .

فادريس بالاضافة الى هذا المركز الديني العـام هو نبي المعارف والعلوم في التقاليد الاسلامية ، وهو اقدم الانبياء ، وقد عزا اليه ابن خلدون وآخرون اختراع نظام الكتابة وعلمي الفلك والتنجيم وفن الخياطة؛ وهو عندهم هرمس . وهرمس هذا في الميثولوجيا اليونانية والرومانيـة هو إله الفنون والعلوم . ان كثيرا من الآلهة الوثنية لم تبق آلهة في ديانات التوحيد ــ بل اصبحت اما ملائكة او انبياء ــ انسجاما مع عقيدة وحدانية الخالق ــ لها حد معلوم ، تنزه الخالق عما يشركون . وهرمس هذا هو اخنوخ أو « انوخ » في التوراة الذي هو ادريس القرآن الكريم (١) .

ابن عربي والتقويم الصوفي

ولعل ابن عربي كان من أكثر المؤلفين الذين تحسسوا أهمية مكانة الانبيـاء بالنسـبة الى الافلاك ، فرتبهم ترتيبا ينسجم مع مذهبـه في التصوف ، وجعلهم كما جعل أفلاكهم رموزا لحالات أو أفكار استكملهـا الصاعد في معراجه قبل الوصول الى سدرة المنتهى والمثول بين يدي نور الحضرة الإلهيـة .

فسماء آدم تشير الى الاجسام ، وسماء عيسى تشير الى الروح ،

---

١ ــ انظر ابن خلدون ، (تاريخ ابن خلدون) الطبعة الاولى (بيروت ١٩٦١ ، ص ٧٣٩
انظر ايضا الطبري (تاريخ الرسل والملوك) (القاهرة ١٩٦٠) ص ١٧٢ ــ ١٧٣
انظر ايضا ابن سعد الطبقات الكبرى (بيروت ١٩٦٠) ص ٤٠ .
انظر ايضا ابن كثير البداية والنهاية (القاهرة ١٣٤٨ هـ) ص ٩٩ ــ ١٠٠ .
انظر ايضا ابن عربي فصوص الحكم تفسير عبد الرزاق القاشاني (مصر ١٣٢١ هـ)
ص ٦٠ ــ ٦٣ رسائل ابن عربي « كتاب الاسفار » (دكن ١٩٤٨ ص ٣٨ ــ ٣٢)

وسماء يوسف الى الجمال وهو بعل الزهراء ثم سماء ادريس الذي يتربع في فلك الشمس ويؤمن توازن ما فوقه وما تحته من الافلاك ثم سماء هارون فلك القوة والحزم ثم سماء موسى فلك الشريعة والكلمة ثم سماء ابراهيم ابي الاديان جميعا .

فآدم يرمز الى استخلاف الله الانسان على الارض ، وعيسى كلمة الله ، ويوسف جماله وحكمته ، وادريس قوته وعلمه وهارون حكمـه وموسى قانونه وشريعته وابراهيم مقاصده وغايته الالهية .

وصعود العارج في هذه الافلاك يعني حصوله على معانيها واستيعابه لروح كل منها فهي تمثل مراحل تاريخ تطور الروح في التقويم الصوفي للانسانية كما رسمه ابن عربي في كتابه (الاسرار الى مقام الاسرى) .

فالانبياء في افلاكهم على اعتبار افقي انما يمثلون مراحل تاريخ الروح كل واحد منهم بمفرده ، والعروج اليهم وتجاوزهم صعودا الى الافلاك انما يعني الحصول على دينامية الوحي وسريانه في الانسانية وتاريخهـا جميعا . الله واحد وجوهر الاديان واحد والانسانية واحدة ، ولذا فالوحي واحد ولو تمظهر في مراحل تاريخية متعددة ، وتصور في صورة انبياء مختلفين ، فالعارج الصاعد يدرك ذلك ويذوقه بالمعاناة والمجاهدة على الطريق ، فالانسان والكون وتاريخ الروح المتعدد المظاهر كلها تتوحـد بوحدة الشهود مكاشفة وذوقا . الحق واحد والخلق متعدد ، ولما كانت الوحدة اصل الكثرة ، فلا موجود الا هو ، ويقيـن هـذا وادراكه هو ما يسميه ابن عربي بوحدة الوجود . ويصل العارج الى وحدة الشهود بالذوق والكشف والعرفان فهي اذن تشخيص على حين أن وحدةالوجود تجريد .

لغـة المعادن والاحجار الكريمـة

هناك امثلة اخرى تلقي مزيدا من الضوء على مسالة التعدد والوحـدة لادب المعراج ونماذجه الكثيرة ، كما تلقي ضوءا على الكيفية التي تم بها

استيعاب عناصر الحضارات والديانات الاخرى ثم هضمها وتمثلها ودخولها في صلب البناء الاسلامي الفكري والروحي . والواقع ان هذه الخاصة ليست وقفا على الاسلام بل سبقته الى ذلك النصرانية في هضمها للتراث الوثني اليوناني واليهودية في استيعابها لتراث الشرق القديم . وتسهل علينا هذه الامثلة او تمهد الطريق امام فهم معقول لمشكلة الرموز ومصاحباتها في المعراج هذا الاثر القيم فكثيرا ما تبدو هذه الرموز للقارىء المعاصر الذي ضعفت صلاته بالثقافة الاسلامية وتراثها الفني وابعاده لعبا أو ترصيعا لفظيا هو في غنى عنه ، ولا يدري أن العلة في القارىء لا المقروء .

تسمى كثير من نصوص المعراج السماوات بأسماء وتذكر انها صنعت من معادن وجواهر تستغلق رموزها على القارىء لان بعض الرواة والنساخ وضعوا بعضها في مواضع بعضها الآخر أو شوهوها دونما علم او لان الروابط بيننا وبين التراث اصبحت واهية ان لم نقل مفقودة .

وهذا جدول للقارىء بأسماء السموات والمعادن او الجواهر التي صيغت منها كما وردت في كتاب المعراج للقشيري (القرن العاشر الميلادي) والنسخة المنسوبة الى ابن عباس .

القشيري :

السماء الاولى واسمها الرقيع ، وهي مؤلفة من طبقات متعددة .
السماء الثانية واسمها طيطا ، وهي من الرصاص .
السماء الثالثة واسمها زيلون ، وهي من الفضة .
السماء الرابعة واسمها ماعون ، وهي من الذهب الاصفر .
السماء الخامسة واسمها شيحين ، وهي من الياقوت .
السماء السادسة واسمها عزريون ، وهي من الزمرد الاخضر .
السماء السابعة واسمها مرشمعو ، وهي من النور (١) .

١ ـ القشيري كتاب المعراج (القاهرة ١٩٥٤) .

أقل ما يقال في هذه الاسماء التي وردت في كتاب القشيري انها اسماء غير عربية فيما خلا الرقيع والماعون اسمي السماء الاولى والرابعة ، حتى صيغها تبدو غريبة على الصيغ العربية ، وربما كانت سريانية او ارامية الاصول او عبرانية كما هو الحال في اسماء كثير من الملائكة في القصص الاسلامي . يؤيد هذا الراي ان هذه الاسماء التي وردت عند القشيري وبعض روايات ابن عباس لم تذكرها المصادر الاولى لا الاحاديث ولاالسيرة أو البخاري ومسلم .

يتجلى لنا الاصل العبراني ايضا في اسماء الملائكة الحارسة لكلسماء، فحارس السماء الاولى هو اسماعيل ، والثانية رفائيل ، والثالثة مومن ياليل ، والرابعة كوكب ياليل ، والخامسة شطفط ياليل ، والسادسة روعن ياليل والسابعة نور ياليل .

ان لفظة ايل التي حافظت على شكلها في كثير مـن اسماء الملائكـة في الاسلام كجبرائيل وعزرائيل واسماعيل ورفائيل تعني الله بالعبرانية ، وانها حرفت نسخا الى ليل في بعض اسماء الملائكة ، واحتفظت بأصلها كما في حارس السماء الاولى والثانية اسماعيل ورفائيل .

ولنقارن جدول اسماء السماوات والمعادن التي صيغت منها بجدول آخر نستخرجه من الرواية المنسوبة الى ابن عباس وهو يجري كما يلي :

السماء الاولى ، وهي من دخان ، واسمها الرقيعة .
والسماء الثانية ، وهي من الحديد ، واسمها الماعون .
والسماء الثالثة ، وهي من الرصاص ، واسمها المزينة .
والسماء الرابعة ، وهي من الفضة ، واسمها الظاهرة .
والسماء الخامسة ، وهي من الذهب ، واسمها المنيرة .
والسماء السادسة ، وهي من الياقوت الاخضر ، واسمها الخالصة
والسماء السابعة ، وهي من اللؤلؤ الابيض ، واسمها مرشمعو(١) .

١ ـ انظر الحاشية رقم ٧ ص ٥٧ .

لاحظ تدرج ارتقاء المعادن من الخسيس الى الكريم :
دخان ، حديد ، رصاص ، فضة ، ذهب ، ياقوت أخضر ، لؤلؤ ابيض .

لاحظ ايضا ان الالوان لاتخلو من الرمز من حيث ارتباطها بالظلمة والضوء الساطع ، دخان ، لؤلؤ او نور .

واذا صح أن الالوان تشير الى اشراقات الصعود من مرتبة الى مرتبة ومن فلك الى فلك ، فالعارج في صعوده يتدرج في رحلته من الملأ الادنى الى الملأ الاعلى ، وتتدرج معه المشاعر والاحاسيس بشكل اشراقي بمسافة العروج بين التراب والاثير بين الدخان واللؤلؤ الابيض او النور . يؤيد اعتقادنا هذا ان الاشراقيين اهتموا اهتماما بارزا في قصة المعراج فللسهروردي (١١٩١ — ١١٥٣ م) كتاب في المعراج ، وللغزالي في «مشكاة الانوار » استعارات من المعراج في المراتب التي يتدرج بها العبد في استسلام قلبه للنور الذي يشع من الباري عز وجل .

خاتمة

جرت حادثة المعراج تاريخيا قبل الهجرة بعام أو عامين وسادات قريش يمعنون بالاذى والاضطهاد لاتباع الدين الجديد مما اضطر الرسول الى تنظيم فوجين من المهاجرين ، واحد الى الحبشة ، والآخر الى المدينة ، وفكر في الالتجاء قبل الهجرة الى المدينة بالاستنجاد بأهل الطائف علهم ينصرون الدين الجديد ويعينونه على اضطهاد القريشيين في مكة ، ولكنهم خذلوا الرسول ورجموه بالحجارة ، وليس معه غير زيد غلامه ، ففي هذه المرحلة التي تتسم بكل ماتتسم به المأساة من توتر في صراع الاضداد تمت حادثة المعراج ، وهكذا نرى انه قد احاط بالرسول قبل العروج كل مايحيط بأبطال الملاحم من بلاء ومحنة .

واذا كانت رحلة جلقامش تهدف الى الوصول الى سر الحياة والخلود

والتثبت من معنى واهمية الانسان في وجود هش فان معراج النبي في ظروف البلاء والمحنة التي تم فيها ادى الى تثبت الرسول من سالته وتمكينه في نبوته بأن فضل على الانبياء والعالمين جميعا وتجاوزهم مكانة ومرتبة علما ومعرفة وامتلأ صدره باليقين ، واكتسب علمي الظاهر والباطن ، الشريعة والحقيقة . ولم يتكلم مع الحق فحسب بل فاز بالرؤيا وحصل على مقام الوصول والمشاهدة جريا على عقائد الصوفية (١) .

١ ـ انظر الحاشية رقم واحد ومع أن المعراج اتخذ اساليب الرواية والقص الا انه يتسم في اشكاله الفولكلورية والتصوفية بكل ماتتسم به الملاحم الدينية كالكوميديا الالهية لدانتي والفردوس المفقود لملتن ، وقد المعنا فيما سبق الى اعتقادنا ان المعراج لكونه يطابق ادب الرحلات فهو على الاغلب وريث الملاحم القديمة كجلقامش وغيرها . وكون ملحمة المعراج كتبت نثرا لايضعف من هذا الاجتهاد لان هذا النثر كثيرا ماالتزم السجع كما هو الحال في معراج ابن عربي « الاسراء الى مقام الاسرى » والرواية المنسوبة الى ابن عباش وماشابهها ثم ان العطار لجا الى الشعر في « منطق الطير » .

لماذا صمد المتنبي؟

القسم الأول

يوسف اليوسف

لالف سنة خلت والناس يقرأون شعر أبي الطيب بشغف ، على الرغم من كافة التطورات التي طرأت على التذوق والفكر البشريين خلال القرون العشرة المنصرمة . بل يمكن الذهاب بكل اطمئنان الى اننا قلما نجد بين شعراء اللغة العربية ، التراثيين منهم على الاقل ، من يقبل الناس على قراءته مثلما يقبلون على قراءة شاعر الكوفة . وربما كان من المتعذر او النادر أن تجد مثقفا عربيا لا يحفظ شيئاً من شعر المتنبي .

وبداهة ، يستحيل ان تكون مثل هذه الظاهرة محض مصادفة ، اذ لابد من وجود عناصر نفسانية وفنية في شعره تشد اليه هذا العدد الهائل من القراء ، ناهيك بالقيم الاجتماعية التي يجسدها والتي تشكل بالنسبة الى العربي مثلا عليا . وفي ظني ان اتخاذ ابي الطيب لمقولة القوة او الرجولة اطروحة اساسية يتمحور حولها معظم النتاجه الشعري ، ثم تنوع موضوعات شعره وتلوب اللون الوجداني فيها ، هما العاملان المركزيان اللذان اجتذبا اليه هذا العدد الهائل من القراء عبر القرون العشرة الاخيرة .

وأيا ماكان الشان ، ليس في مقدورنا ان نجيب اجابة تفصيلية عن السؤال الذي طرحناه عنوانا لمقالنا هذا الا اذا تعرفنا على المحتويات النفسانية لشخصية المتنبي . ولهذا ، سوف تنقسم مقالتنا الى شطرين رئيسيين : اولهما يبحث في نفسانية المتنبي ، وثانيهما يبحث في جملة العوامل المضمونية والفنية والاسلوبية التي اكسبته الخلود . ثم اختتم البحث بخاتمة تعرض لبعض المسائل المتعلقة بالشاعر ، ولو ان صلة هذه المسائل بعنوان بحثنا قد لا تكون وثيقة .

اولا ــ شخصية المتنبي ومنطوياتها النفسية

لعل خير منهج يتبع في دراسة ظاهرة المتنبي هو المنهج الفلسفي النفساني الذي يرى الذات في تجادلها مع عصرها وفي امتلائها بمحتويات زمانها وثقافته وماتحدر اليه من تراث عن الماضي .

ولعل أول سمة تاريخية من سمات القرن الرابع الهجري هي انه مرحلة الانصداع السياسي وتفسخ الامبراطورية العربية المؤذن بتزوعها نحو الموت . ولكنه في الوقت عينه قرن بلغت فيه التناقضات الاجتماعية أشدها ، وهذه هي سمته الثانية . فقد شهد القرن الرابع قيام حركات تاريخية تبتغي اعادة بناء الامبراطورية على أسس اشد متانة واكثر عدالة . وهذا يعني ان القرن الرابع قرن تضاد وتقابل جادين . ولسوف نلاحظ ان شخصية المتنبي تكونها مجموعة من التقابلات المتعارضة الصارخة ، تماما كما لو انه تعين فردي لعصره .

ظاهرتان مركزيتان في شعر المتنبي :

في محاولتنا لفهم المحتويات النفسانية لشخصية المتنبي ، نملك أن ننطلق من ظاهرتين بارزتين في شعره وواضحتين العيان بحيث لا يمكن لاحد أن لا يلحظهما :

اولا ــ النرجسية المفرطة :

مع ان هذه السمة لا تحتاج الى برهان ، اذ من السهولة بمكان بارز أن نرى اعجاب المتنبي بنفسه اعجابا يبعث على الدهشة لشدة تطرفه ، مع ذلك لا باس في ايراد بعض الاستشهادات . قال في طفولته :

امـسـك عنك تشبيهي بما وكانه ‏ فما احد فوقي ولا احـــد مثلي

هذا الذي يتكلم طفل لم يزل في المدرسة بعد . وربما كان تفوقه على زملائه في الصف ، وكذلك شعوره بالنقص الاجتماعي ازاء أولاد الاشراف الذين يشكلون مجمل التلاميذ في تلك المدرسة ، هما الدافعان الاساسيان اللذان دفعاه الى هذا الموقف النرجسي المبكر .

اما المتنبي المراهق فقد أنشــد :

اي محـــل ارتقي	اي عظيم اتقي
وكل ماقد خلق الله	ومـا لـم يخلـق
محتقر في همتـي	كشعرة في مفرقي

وفي تلافيف هذه الابيات الثلاثة نلاحظ ان ثمة شيئا غير النرجسية . انها تخفي وراءها حسا باللاجدوى كان موجودا بشكل جنيني في شعر المتنبي المبكر ولكنه تطور وتوضح في شعره الناضج .

ولم يتخل المتنبي عن هذه النزعة النرجسية مع الزمن ، بل يمكننا ان نلاحظ شيئا هاما بهذا الصدد فحواه انه كلما امعن الزمان في اضطهاده كان يمعن هو في احتضانه لذاته واغداق المزيد من الاعجاب عليها . وتكمن اهمية هذه الملاحظة في انها تعلمنا قانونا نفسانيا كبيرا فحواه ان الذات تمعن في احتضان ذاتها كلما اوغل الواقع في احباط النزعات الفردية. ولهذا راح المتنبي يقول :

١ ـ ان اكن معجبـا فعجب عجيب	لم يجد فوق نفسـه من مزيـد
٢ ـ الي ، لعمري ، قصد كل عجيبة	كاني عجيب في عيون العجائب
٣ ـ واني لمـن قوم كان نفوسـهم	بها أنف ان تسكن اللحم والعظما

في الثقافة اليونانية ، لم يكن نرسيس الا كائنا اسطوريا ، أما في الثقافة العربية ، حيث يتصدر مفهوم الرجولة قائمة القيم الاجتماعية ، وحيث الانا المتضخمة الى حد ملحوظ ، فقد كان نرسيس كائنا حيا شاخصا في ابي الطيب المتنبي . وفي ظني أن علة ارتباط العرب بشاعرهم المفضل هذا ينبغي ان نفتش عنها في هذا الموضوع قبل سواه .

ولكن ثمة ملاحظة اخرى يجدر بنا أن ننتبه اليها كثيرا ، ومفادها ان المتنبي لم يكن يكتفي بتطويرنزعته النرجسية كلما أمعن الواقع في احباط دوافعه، بل كان كذلك يطوراحساسه العبثي نتيجة لهذا الاحباط . وهذا يعني ان سيرورة المتنبي كانت تتحرك فوق خطين متعارضين : فاذا كانت طموحاته الجبارة ونوازعه النرجسية تمثل نزعة حيوية متدفقة فان احساسه باللاجدوى نتيجة لسلسلة الاحباطات الطويلة التي مني بها يمثل نزعة موت وفناء .

ثانيا ـ النزعة التدميرية الدموية المتاخمة للسادية :

أبدى المتنبي منذ طفولتـه ميلا واضحا الـى القتال . فقد قيل لـه يومـا وهو لم يزل تلميذا في المدرسة ، وفي سن لا تزيد كثيرا عن العاشرة : ما أحسن هذه الوفرة ! (أي : الشعر الغزير) ، فقال :

لا تحسن الوفـرة حتى ترى ... منشـورة الضفرين يـوم القتـال

والاخطر من ذلك أن يقوم طفل باعلان هذا القول :

الا ليست الحاجات الا نفوسكم ... وليس لنا الا السيوف وسـائـل

إن مثل هذا النزوع القتالي المبكر لا يمكن أن يكون مجانيا ، وهو لافت للانتبـاه ومستهجن . ولقد تطورت هذه النزعة مع الزمن حتى بلغت مرتبة مرعبة في شعره ودرجـة قريبة من تخوم السادية : الموت في الحرب « جنى النحل في الفم » ، يحف به « رجـال كان الموت في فمها شهد » ، « المنية عند القل قنديد » (عسل السكر) ، لقد صمم أن يرى روحه « على الارماح سائلة » وان يكتفي « بالدم الجاري عن الديم » . وأخذ يفكر «في معاقرة المنايا»، واغرم « بسفك دم الحواضر والبوادي» ، واقدم اقدام السيل حتى كان له سوى مهجته ، او كان له عندها ثار . واذا عاش فسيجعل الحرب امه والسيف اخاه والرمح أباه . بل هو يصرح بان القتل هو المسكن الوحيد لروحه :

وما سكني سوى قتـل الاعادي ... فهل من زورة تشفي القلوبا ؟

وفي هذه البائية يقدم صورة شبه سادية للقتل وللقتال الذي يستهويه :

وقـد لبست دماءهـم عليهـم ... حدادا لم تشـق لـه جيوبا

ادمنـا طعنهم والقتـل حتى ... خلطنا في عظامهـم الكعوبـا

كان خيولنـا كانت قديمـا ... تسـقى في قحوفهـم الحليبـا

فمرت غـير نافرة عليهـم ... تدوس بنـا الجماجم والتريبـا

يقدمهـا وقـد خضبت شواهـا ... فتى ترمي الحروب بـه الحروبا

شـديد الخنزوانة لا يبـالي ... أصاب ، اذا تنمر ام اصيبـا

فلنلاحظ هذه الصور الراعبة المتاخمة للسادية والدالة على نزعة تدميرية حادة : الدماء ثوب حداد تلبسه الجثث المقتولة . العظام مخلوطة بكعوب الرماح . الخيول تشرب

الحليب من الجماجم . حوافرها تدوس الجماجم وعظام الصدور(١) .

ثم لنلاحظ هذا الفتى الذي ترمي به الحروب الحروب ، وهو المتنبي بعينه ، لا ريب. انه ينعت نفسه بشدة الخنزوانة ، والخنزوانة جنون العظمة . وليس مصادفة أن يأتي هذا النعت عند هذه النقطة ، اذ جاء هذا الوصف في موقعه المناسب بعد المشهد الدموي الذي قدمه . ومما هو مهم كذلك انه لايبالي ما اذا كان قاتلا او قتيلا . وله في هذا المعنى بيت قاله في طفولته :

ومن يبغ ما ابغي من المجد والعلى تساوى المحايي عنده والمقاتل

انها النزعة التدميرية بكل وضوح . وهي نزعة تحتوي في داخلها على تقابل صارخ وواضح ، وخلاصته ان المتنبي لا يهمه ان يدمر الاخرين او ان يدمر نفسه . وليس صدفة ان يقول بان له ثارا عند نفسه ، وبانه يرى موته في الوغى عيشه ، وان كل واحد من اتباعه له في مقتله غاية .

وهذا يعني ان ذلك الاعجاب الشديد بالانا لا يمنع النرجسي من ان يوجه الى ذاته اكبر أذى يمكن ان يلحق بها ، الشيء الذي يؤكد ان النرجسيين لايحبون ذواتهم الا بقدر مايكرهونها . ولهذا فاننا نزعم ان المتنبي لايملك نزعة عدوانية ضد الاخرين وحسب ، اي لايكن القتل للاخرين وكفى ، بل هو يكن القتل لنفسه ايضا . ومثل هذا النزوع هو عقوبة للذات من اجل اخفاقها في مضمار اشباع الدوافع . اذن ، ينطوي شعر المتنبي على نزوع عميق نحو الموت . والحقيقة أن مقولة الموت هي من أكبر الموضوعات التي يتعامل معها أبو الطيب . بل اننا سنرى شخصيته تترجح في منطقة متوترة تقع بين النزوع نحو الحياة والنزوع نحو الموت .

وقد بلغت نزعة تدمير الذات مبلغا صريحا في قوله :

كفى بك داء ان ترى الموت شافيا وحسب المنايا ان يكن امانيا
تمنيتها لما تمنيت ان ترى صديقا ، فاعيا ، او عدوا مداجيا

(١) تتكرر هذه الصورة في شعره في موضع آخر ، وربما في مواضع أخرى :
أرى دون ما بين الفرات وبرقة ضرابا يمشي الخيل فوق الجماجم

الموت أمنية ؟ أبهذه الصراحة ؟

من البين تماما أن الموت قد غدا الية دفاعية في لاشعور المتنبي ، اي ان نزعة تدميرالذات هـي درب الخلاص الوحيـدة في نظـره . ولكـن مـا هـو اصرح مـن ذلـك أن هـذه النزعة اجتماعية العامل ، أي انها تغزو في النفس نتيجة لعلاقات الشاعر بالناس ، والشيء الذي من شانه أن يدحض الراي القائل بغريزة موت أصيلة في النفس وذات بعد ما ورائي.

والحقيقة ان الموت واحد من الموضوعات المبكرة في شعر المتنبي ، بل والاهـم مـن ذلك انه من الموضوعات الثابتة التي عرض لها في كل مراحل حياته تقريبا . فمن الغريب حقا ان يحس طفل بالموت مثل احساس المتنبي في طفولته ، وذلك حين يقول :

ابني ابينا ، نحن اهـل منازل أبدا غراب المـوت فيهـا ينعق
فالموت آت والنفوس نفائس والمستمز بمـا لديـه الاحمق
ولقـد بكيت على الشباب ولمتي مسودة ولمـاء وجهي رونق

اليس عجبا أن يبكي طفل على الشباب الذي لم يبلغه بعد ؟

ومن المرجح أن مرور الزمن كان يقلقه ، تستدل على ذلك من بعض الابيات الواردة في نتاجه ، ومن ذلك قوله :

١ ـ ذر النفس تاخذ وسعها قبل بينها فمفترق جاران دراهمـا العمر
٢ ـ در در الصـبا ايام تجرير ذيـولـي بـدار أثلـة عودي
٣ ـ متى لحظت بياض الشيب عينى فقد وجدتـه منهـا في السـواد

ولقد وصل المتنبي الى النزعة العدمية ، ومثل هذه النزعة هـي بكل توكيـد ذروة الرغبة في الموت ، ونتاج بارز لاحباط حاد(١) . وقد عبر عن هذه العدمية بقوله :

هل الولـيـد المحبوب الاتعلـة وهل خلوة الحسناء الا اذى البعل
وما الدهر اهل ان تؤمل عنده حياة، وان يشتاق فيه الى النسل

---

(١) وقد عبر عن شدة ذلك الاحباط بقوله :

للـه حـال ارجيهـا وتخلفنــي واقتضي كونهـا دهـري ويمطلني

وقد ظهرت هذه العدمية ممزوجة بحس اللاجدوى ، وذلك في قوله مثلا :

ومن لم يعشق الدنيا قديما ؟	ولكن لا سبيل الى الوصال
نصيبك في حياتك من حبيب	نصيبك في منامك من خيال

.او في قوله :

لذي الدار اخون من مومس	واخدع من كفة الحابل
تفاني الرجال على حبها	وما يحصلون على طائل

وليس صدفة ان تشكل لفظة « الموت » ومشتقاتها ومرادفاتها جزءا ليس باليسير من معجم المتنبي . وكذلك ليس صدفة ان تكثر في شعره الالفاظ الدالة على الحرب والسلاح والخيل (التي هي جزء من عدة القتال) ، ولاسيما في شعره الذي وضعه قبل اتصاله بسيف الدولة ، اي يوم لم يكن مكلفا بوصف المعارك والحروب . والحقيقة اننا اذا ماحاولنا احصاء تواتر الالفاظ الدالة على الموت في شعره لوجدنا انه تواتر عال قلما يبلغه شاعر عربي في القدامى او المحدثين ، وقد لايدانيه في ذلك احد الا السياب .

بواعث النرجسية والنزعة التدميرية :

ان هاتين السمتين النفسيتين الباديتين على سطح شعر المتنبي تخفيان شعورين يقعان في النسيج التحتاني لروحه ، وهذان الشعوران هما حس الضعة او الحطة وحس اللا امن . والارجح ان كلا من هذين الحسين ينطوي على الآخر ويحتويه ، بل ويمكن القول بان العوامل التي ولدت الشعور بالضعة هي عين العوامل التي ولدت حس اللا امن ، وان هذا الشعور وهذا الحس قد اسهما كثيرا في توليد السمة النرجسية والنزعة التدميرية .

ولعلنا نملك ان نعيد اوضاع المتنبي النفسانية الى اربعة عوامل مباشرة :

اولا ـ تعرضت مدينة الكوفة ـ مسقط راس الشاعر ومدرج طفولته ـ الى عدة هجمات عنيفة من قبل القرامطة ، وكانت كل هجمة لاتنتهي الا بعد ما تخلف وراءها الدمار والموت . وقد شهد المتنبي كل هذا قبل ان ينتصف عقده الثاني . وكان جنوب العراق بوجه عام مسرحا لعمليات حربية واسعة النطاق ابان طفولة ابي الطيب . وما ارجحه انه غادر الكوفة

مع ابيه تماما مثلما يغادر الناس المناطق التي تغدو ساحة حرب . ان مثل هذا الوضع لابد له من ان يغرز في نفوس الافراد ، ولاسيما الاطفال ، شعورا حادا بغياب الامن عن جو حياتهم . ولقد كان ذلك أول معززات حس اللا امن في شخصية المتنبي .

وربما رافقه هذا الشعور باللا أمن طوال حياته ، والارجح أنه كان يتعزز بفعل الاحباط الدائم ، كما كان يتعزز بحس الغربة ، وكذلك بحس الوحدة والعزلة اللتين عملتا على تثبيت عجزه عن اقامة علاقات متينة مع الآخرين . ففي احدى ميمياته جاءت هذه الابيات التي يخاطب بها الاسود :

اجارك يا اسد الفراديس مكرم فتسكن نفسي ، أم مهان فمسلم
ورائي وقدامي عداة كثيرة أحاذر من لص ومنك ومنهم
فهل لك في حلفي على ما أريده فاني باسباب المعيشة اعلم

وفي البيت الاول نلمس ، عبر لفظتي « مكرم » و « مهان » حس الضعة الذي يعاني منه المتنبي ، كما نلمس حس اللا أمن من خلال عبارة « فتسكن نفسي » . أما البيت الثاني فهو تصريح جهري بحس اللاأمن والشعور بالتهديد الخارجي المدمر . وفي البيت الثالث يذكرنا المتنبي بذلك الحلف الذي كان يقيمه الشنفرى (راجع اللامية) مع الوحوش. ومثل هذا الحلف لايعكس الا عقدة اللا انتماء الاجتماعي والاخفاق في مضمار اقامة علاقاتصحيحة مع البشر . وهذا بدوره يعكس حس العزلة التي لايمكن الا أن تنطوي على الشعور باللا أمن (١) .

ثانيا ـ من شدة حرص المتنبي على المال ، الامر الذي اسرفت المراجع القديمة في الحديث عنه ، نستنتج شيئا هاما مفاده ان الوضع المادي لاسرة المتنبي كان من شانه ان يعزز الشعور باللا أمن ، وأن يجذر فيه حس الدونية . ويصرح المتنبي بأن عامل الفقر من عوامل نزعته القتالية :

اذا لم تجد مايبتر الفقر قاعدا فقم واطلب الشيء الذي يبتر العمرا

١ ـ تثبت حس العزلة في المتنبي حتى ذهب الى القول :

خليلك انت لا من قلت خلي وإن كثر التجمل والكلام

وهو يدرك أيضا أن مرتبته الاجتماعية غير المرضية انما تعزى الى فقره :

لـم الليالي التي أخنت على جدتي   برقـة الحـال ، واعذرني ولا تلم

ثالثا ـ ما ارجحه ان والدة المتنبي قد توفيت ابان طفولته الاولى ، اذ لو انها توفيت في فترات نضجه لرثاها كما رثى جدته . ومن المؤكد انه فقد اباه وهو على عتبة المراهقة . ومن المبتوت فيه ان فقدان الابوين ، كليهما أو احدهما ، من شانه أن يعزز حس اللا أمن في الطفل ، وهذا الحس مسؤول عن توليد النزعات العدوانية والتدميرية . كما ان فقدان الابوين يقلل من كمية الحنان التي يتلقاها الطفل مما يعمل على خلخلة شخصيتـه مـن الداخل .

رابعا ـ اظهر المتنبي نباهة والمعية منذ أن كان تلميذا في المدرسة . وقد كان ذكاؤه لافتا لانتباه كل من يحتك به . وفضلا عن ذلك فقد كان مثقفاهاضما لكل تراث‌عصره،ولاسيمااللغة العرب وشعرها وتاريخها . ولابد لمثل هذا الوضع الاستثنائي من أن يخلق في صاحبه‌شعورا بالتفوق على الاخرين ، الامر الذي يسهم بدفع الشخصيات القلقة نحو النرجسية .

فاذا ما اخذنا بالحسبان أمرين هامين ، أولهما انعدام الحنان المتلقى من الابوين بسبب من انعدام وجودهما (على الاقل بعدما بلغ الخامسة عشرة) ، ووهن العلاقة بينـه وبين الناس ، فاننا نملك أن نعرف سر تمسكه بذاته . فحين تتناقص كمية العطف المتلقاة من الاخرين يعمد الفرد الى تعويض يتلخص في ان يقوم هو باغداق الحنان على نفسه ، وتتناسب كمية هذا الحنان الموجه من الذات الى الذات مع نسبة نقص العطف المتلقى من الخارج . ويأتي تعاطف الذات مع ذاتها بمثابة آلية دفاعية تحول دون الانهيار الداخلي . ان شدة نرجسية المتنبي تخفي وراءها شدة الحاجة الى عطف الاخرين وحنوهم . فالدالية التي مطلعها :

كم قتيل كما قتلت شهيد   لبياض الطلى وورد الخدود

والتي يبدي فيها نرجسية عجيبة ومستهجنة (١) ، هي عين القصيدة التي يبدي فيها جملة احاسيسه التي تعذبه . ولنتأمل هذين البيتين المتلاحقين :

١ ـ كتبها وهو لم يزل في أواسط عقده الثاني .

أنا ترب الندى ورب القوافي | وسمام العدى وغيظ الحسود
أنا في أمة ـ تداركها الله ـ | غريب كصالح في ثمود

البيت الاول نرجسية مفرطة ، أما البيت الثاني فغربة وشعور حاد بالاضطهاد . انه المسيح المضطهد « بين اليهود » . وهنا نلاحظ أن افراطه في احتضانه النرجسي لذاته انما هو تعويض عن النقص في الحنان المتلقى من الآخرين ، وهذا النقص هو ماعبر عنه بالاضطهاد والغربة . فالغربة بوجه خاص لايمكن أن تكون الا انعدام العلاقة مع الآخرين والمحيط الخارجي ، أو ضعف هذه العلاقة وعدم كفايتها . والحقيقة أن هذه الدالية هي خير قصيدة يمكن عبر تحليلها أن نتعرف على المحتويات النفسانية للمتنبي .

ويمكن القول بان العوامل الاربعة الآنفة الذكر قد رفدها واحد آخر عمل على تعزيز نرجسيته وشعوره باللا أمن . وليس ذلك الوضع الا اخفاقه الدائم في اقامة علاقات متينة وصحيحة مع الآخرين ، فضلا عن اخفاقه في الحصول على أي من طموحاته . غير اننا لن يفوتنا ما فحواه أن العلاقة بين التمركز حول الانا وبين التواصل مع الآخرين هي علاقة جدلية ، بمعنى أن اخفاق التواصل سبب ونتيجة في آن معا للتمركز حول الذات ، مثلما أن التمركز حول الذات سبب ونتيجة لاخفاق التواصل .

حس الضعة والاغتراب :

لئن كان الدافع اللاشعوري المحرض لسلوك المتنبي هو حس اللا أمن فان الدافع الشعوري الذي كان يحرك توجهاته وتصرفاته هو حس الضعة ودناءة المرتبة . حقا لقد كان المتنبي يعاني من الشعور بهوانه ، الامر الذي يتطلب تعويضا يتكافأ مع حدة حس الضعة .

مما يلفت الانتباه أن معجم المتنبي في المرحلة الاولى يعج بالفاظ من مثل : الهوان الغربة ، العز ، الذل ، عزيز ، كريم ، العجز ، الجبن . وان دلت هذه الالفاظ على شيء فانها تدل على طموحه في التفوق ، الشيء الذي يخفي وراءه حسا عميقا بالضعة .

اذا ماتاملنا قوله :

لاكما قد حييت غير حميد | واذا مت مت غير فقيد

لوجدنا أن البيت ينطوي على اعتراف صريح بان وضعه في الناس « غير حميد » ، وبأنه

اذا مات فسيموت خامد الذكر . ويأتي وراء هذا البيت بيت آخر يؤكد شعور المتنبي بالذل الذي يرفضه بحدة :

فاطلب العز في لظى ، ودع الذل ولو كان في جنان الخلود

ففي هذا البيت اعتراف صريح بأن العز هو مايعوزه ، وبأن الذل هو مايجحف به : اطلب العز ودع الذل . هذا الشعور الحاد بالضعة هو أحد عوامل نزوعه نحو التفوق مثلما هو أحد عوامل نزعته القتالية أو العدوانية المفرطة . وعلى هذا الضوء وحده نملك أن نعرف لماذا كانت الرماح « أذهب للغيظ ، وأشفى لغل صدر الحقود » ، مثلما نملك أن نضع أصابعنا على مصدر هذا الغيظ وهذا الحقد .

ولنتأمل هذا البيت :

الى أي حين أنت في زي محرم وحتى متى في شقوة ، والى كم ؟

حيث نجد عبارة « وحتى متى في شقوة » الصريحة في تعبيرها عن حسن الضعة . واذ يتابع قائلا :

والا تمت تحت السيوف مكرما تمت وتقاسي الذل غير مكرم

نلمس أنه يعيدنا من جديد الى ضرورة طلب العز ، وأنه لايرى مخرجا لما يقاسيه من شعور بالذل الا اذا مات مكرما في ساحة الحرب . ولقد طور هذه الفكرة فيما بعد حتى أصبح مفادها ان موته في الحرب هو عيشه لانه يرى العيش في تحقيق مطامح النفوس .

ولنتأمل هذين البيتين :

الى كم ذا التخلف والتواني وكم هذا التمادي في التمادي

وشغل النفس عن طلب المعالي ببيع الشعر في سوق الكساد

ففي البيت الاول نشعر أنه يلح على نفسه من أجل مغادرة وضعية الحطة التي تعذبه ، وفي الثاني يزدري نفسه لانشغاله عن العلو « ببيع الشعر في سوق الكساد » . ويمكننا أن نرى عبارة « في سوق الكساد » من حيث هي اختزان لشعور المتنبي بالحطة على أعتاب الامراء الذين اشتكى لاحد أصدقائه من كونهم قد أقاموا الحجاب بينهم وبينه وعاملوه بكل فوقيتهم .

وهنا نلحظ أن المتنبي كان يعيش تناقضا حادا لا يملك له رفعا . وخلاصة هذاالتناقض ان الشاعر يؤمن بنفاسته (١) ولكنه يعيش صغاره في الوقت نفسه . ان مثل هذا الوضع قد عزز فيه حس الضياع والغربة واكد له ما مفاده أنه جوهرة مطروحة بين أقدام الخنازير. وفي ظني أن الثورة المسلحة التي اعلنها المتنبي مدة سنتين كانت تغتذي بهذا الاحساس الذي راح يحرفها تحريفا جذريا . والاهم من ذلك أن احساس المتنبي بالذل لايعني أنه ذليل او وضيع ، بل هو يدل على سوء المعاملة التي كان يلقاها من امراء لم يكونوا ينظرون اليه الا بوصفه مداحا مرتزقا . لقد كان المتنبي مفرط الحساسية تجاه المعاملة التي كان يلقاها من الاخرين ، ولاسيما من الملوك الذين لم يكونوا يرون فيه ندا لهم ، وهذا ماأسس حقده عليهم :

جهلوني ، وان عمرت قليلا   نسبتني لهم رؤوس الرماح

فهو المسيح الذي اضطهدته اليهود وصالح الذي انكرت عليه ثمود نبوته .

ومن المؤكد ان حس الدونية - وهو حس شعوري عند المتنبي - يدفع صاحبه نحو العلو ، واذا لم يتحقق العلو ، او رفعة المكانة ، فان الفرد ينزع نحو النرجسية ، اي ان شدة الاعجاب بالانا تأتي كتعويض عن مجمل الاهانات التي يلحقها الاخرون بهذه الانا . وهذا يعني أن الانا تحتضن ذاتها بقدر ماتعجز عن فرض هيمنتها على الاخرين .

والاهم من ذلك أن حس الدونية عند المتنبي ، وكذلك حس الذل والغربة والاضطهاد والهوان ، هو دليل صحة وعافية ، وليس دليل « ذل وملق » ، كما زعم بعضهم . الرجل العادي يقبل الذل ولايحتج ، أما الرجل الاستثنائي ، اما المتنبي ، فانه حين يشعر بالضعة انما يعبر عن أن معدنه هو الرجولة والكرامة . لو كان ابو الطيب وضيعا لما شكا الامتهان الذي يعرضه له الملوك . ان الواقع مهين وشائن وفي رفض المتنبي للواقع دليل على انه ليس وضيعا ، بل يتحسس الوضاعة ويحاول تجاوزها بكل ماأوتي من طاقة .

---

١ ـ يقول :

وهكـذا كنت في أهلي وفي وطني   ان النفيس غريب حيثمـا كانـا

وبايجاز ، ان حس الدونية لايدل على وضاعة صاحب الحس ، بل العكس هوالصحيح اي ان اشتداد حس الدونية يتناسب طردا مع قوة الشخصية وشجاعتها واصالةمحتوياتها، مثلما يتناسب طردا مع شدة ميلها نحو رفض الواقع الدنيء . انه انكشاف ظاهري لعمق حس الانفة .

المتنبي بين الارضاخية والرضوخية:

في شخصية المتنبي وفي شعره معا ، ثمة تقابلات ومفارقات صارخة . وأبـرز هـذه التقابلات جنوحه النهم نحو العليان والتفوق الذي يواجهه حس القنوط واللا جدوى . يقول أبو الطيب :

ولكن قلبـا بين جنبي مالــه   مدى ينتهي بي في مراده احـد

انه يطلب المطلق واللامحدود . فهو انه يقول :

ومراد النفوس اصغر من ان   نتعادى فيه وأن نتفانى

وهنا ينكشف حس اللاجدوى وتفاهة الاشياء في اجلى صوره . ويقول :

ومالي وللدنيا طلابي نجومها   ومسعاي منها في شدوق الاراقم

واضح ادراكه لمطلبه الذي لابطال (١) ، الامر الذي من شانه أن يخلق فيه هذا الياس من جدوى الاشياء . وفي بيت آخر يختلط بعدان من ابعاد المتنبي بحيث تعوزنا القــدرة على فرز احدهما عن الآخر ، وهذان البعدانهما التطرف في العليان وحس اللاجدوى، او طلب المطلق الذي لاجدوى من ان نطلبه :

أريد من زمني ذا ان يبلغني   ماليس يبلغه من نفسه الزمن

في وسعنا القول بان في المتنبي رجلين متغايرين : الرجل النازع نحو العليان المستلهم من الشخصية العربية القديمة في اصالتها وقوتها ، والرجل الرغم على الرضوخ المستلهم من زمانه الآخذ بالاتضاع ، ومن جملة الاحباطات التي مني بها .

١ ــ يقولون لي : ما انت ، في كل بلدة ؟   وما تبتغي ؟ ما ابتغى جل ان يسمى

ولابد من وجود علاقة بين هاتين النزعتين : نزعة القوة ، ونزعة العبث التي هي شكل من اشكال نزعة الاستسلام او الرضوخ . ولكنها علاقة سلبية ، اذ ان نزعة العبث هي نفي نزعة القوة التي أرهقت ابا الطيب . ان حس العبث واللاجدوى الذي يفرزه الاخفاق أو الاحباط ياتي كآلية دفاعية للتخفف من وطأة العبء الذي ينوء به الشاعر البطل ، وهو عبء العليان والتجاوز معا .

ولعل ماهو اهم من ذلك ان جنوح المتنبي نحو العبثية وتنازله عن العليان انما ينم عن ادراكه للانحطاط بوصفه الضرورة التاريخيةالمحتومة ،بوصفه القدر الموضوعيللامبراطورية. والدليل على ذلك هو فكرة « الزمان الهرم » الذي يطرحه في مقابل « الزمان الشاب » . وما هاتان المقولتان الا البديل الشاعري عن مقولتين علميتين هما : عصر الازدهار وعصر الانحطاط .

وعلى اية حال ، يمكن القول بان عبثية المتنبي هي الشكل اللامباشر لرضوخيته التي فرضها عليه الوضع العام .

ولكن هاتين الظاهرتين المتعارضتين تنمان عن أن شخصية من انتجهما تحمل في داخلها تعارضا يطابق تعارضهما تماما . ان نزعة القوة هي نزعة الحياة والولادة الثانية ، أما نزعة العبث فهي نزعة الموت الواضحة كل الوضوح في نتاج المتنبي .

وابو الطيب الحامل للنزعتين بكل جلاء يعكس ويجسد وضع الامبراطورية التي كانت تتارجح بين الموت والحياة ابان القرن الرابع الهجري . ففي نزوع المتنبي نحو ارضاخ «من عصى من ملوك العرب والعجم » تتمثل نزعة الحياة ، ولكنه بوصفه مادحا لامراء معظمهم تافهون ولايمثلون الا انحدار الامبراطورية ، فانه لايعكس الا نزعة الموت التي كانت قد تأصلت في جسد الامة الآخذة بالافول يومذاك . ان مجرد قبول المتنبي بامتداح امراءلايمثلون الا التأسن السياسي والتطحلب الاخلاقي (وهذا التاسن يؤمن به المتنبي نفسه) يعني احتواءه على نسبة لاباس بها من الرضوخية . ولقد عاش ابو الطيب طوال حياته في معاناة عميقة من جراء جدلية الارضاخية والرضوخية في اعماقه : معدنه يشده الى الاعلى وواقعه يشده الى الركوع . ومن المؤكد أن نسبة معينة من الارضاخية لابد من أن ترافقها نسبة معينة من الرضوخية ، اذ لافكاك للشيء من نقيضه . زد على ذلك ان الواقع الحصين من

طائلة الافراد قد امنى اندفاعاته الارضاخية بالاحباط فلم يبق الا أن يطامن من جموحه وأن يقبل بشيء من التدجين والرضوخ .

ولقد عبرت رضوخيته عن نفسها في عدة مواطن ، لعل أهمها قوله لسيف الدولة :

ليت انا اذا رحلت لك الخيل — وانـا اذا حلـلـت الخيـام

وقوله لاحد ممدوحيه :

ترك مديحك كالهجاء لنفسي — وقليـل لك المـديح الكثير

بل ظهرت رضوخيته هذه حتى في بعض غزلياته . فهي واضحة في قوله :

واحلى الهوى ماشك في الوصل ربه — وفي الهجر ، فهو الدهر يرجو ويتقي

وكذلك في قوله :

زيدي اذى مهجتي أزدك هـوى — فاجهـل الناس عاشق حـاقد

ولقد ارغمه نزوعه الرضوخي في احيان قليلة الى خيانة مبادئه القومية العزيزة عليه ، ففي مدحه لاحد سراة الفرس جاء هذان البيتان :

فارسي لـه مـن المجـد تـاج — كـان مـن جوهـر على ابرواز
نفسه فوق كـل اصل شريف — ولو اني له الى الشمس عـاز

وهذا مما يتناقض مع اعتقاد المتنبي بأن أصل العرب هو مايقع فوق كل أصل شريف . وفي مدحه لابن العميد يذكر بكسرى وبامجاده الفرس ، ثم يقول انه بعدما مل من العرب نحر النوق استضافة ((من ينحر البدر النضار لمن قرى)) .

وعلى أية حال ، فان هذا التملق التمادي الذي يبديه المتنبي تجاه ممدوحيه ، أيا كانوا ، والذي تنبه اليه نقاده المحدثون وعرضوا له بالتفصيل ، هذا التملق لا يعكس رضوخية المتنبي وكفى ، بل هو يعكس قبل كل شيء مدى تعمق الهوة بين الفرد وآلة الدولة في عصره ، هذه الهوة التي اخذت تتفغر فاها بالتدريج منذ عصر معاوية . وهذا التملق الذي لاحظ المتنبي نفسه تماديه ، وقرع نفسه من اجله ، يعكس جنوح الروح العربي نحو التمادي في التلاشي ، مثلما أن العليان الذي يبديه المتنبي يعكس بدوره جنـوح الـروح

العربي نحو الولادة الثانية . فالمتنبي المزدوج الشخصية هو تجسيد واضح لعصر مزدوج الشخصية . ولهذا يمكن القول بان السبب المركزي لصمود المتنبي ـ شاعر الواقعية العظيم ـ هو شدة تجذره في عصره ، أو شدة تأصل العصر في روحه .

ولكن ، وعلى الرغم مما فيه من رضوخية أثمرتها سلسلة طويلة من الاحباط والتدجين، فان الارضاخية أو نزعة السيطرة هي العنصر المركزي والرئيسي في قوامه النفساني .

يمكن القول ، اذن ، ان أبا الطيب ، النبي الذي قبل بنسبة لاباس بها من الترويض، يعكس في سلوكه وشخصيته ـ قبل شعره ـ حركة الامبراطورية واتجاهها الانصاعي ، تماما مثلما يعكس نزوعها نحو التجاوز والولادة الثانية . هب أن المتنبي لم يكن شاعرا فقط ، بل كان مجرد قائد لثورة مخفق ، وبعد اخفاقه رضي بالالتحاق في خدمة من ثار ضدهم (وهذا ماحدث حقا) ، أما تعني مثل هذه الحال أن الرجل الذي ارتضى الاستسلام لنفسه انما يواكب حركة مجتمع جانح نحو الاستسلام والهمود ؟

يتضح امامنا الآن أن المتنبي الذي يمثل تشخيص عصره (أي يمثل الزمان أو العصر شاخصا على هيئة فرد ، الشيء الذي كان يتمناه) (١) تتوزعه عين النزعتين اللتين تتوزعان القرن الرابع الهجري : العليان والخمود . ولكن ، أي النزعتين اكبر من الاخرى في تركيبته النفسانية ؟ لاريب في أنها نزعة العليان التي هي أصالته ، في حين أن النزعة الاخرى هي ما أقحمه عليه الواقع ، تماما كما أنها ما أقحمه التاريخ على امبراطورية العرب .

اذن ، ثمة ثلاثة ايقاعات متوازية أو متواكبة تماما : الامبراطورية التي تترجح بين الموت والولادة الثانية ، بين التفسخ والفوران الحيوان ، وشخصية المتنبي المترجحة بين الاستنكاف والاستنثاف ، بين بعث الامة والرضى بحاضرها المشين ، وشعر المتنبي المتوتر بين قطبين متنافرين ، قطب التفوق والتعالي على الانحطاط ، وقطب العبث واللاجدوى والقنوط من طائل أي جهد يبذل ، أو لنقل قطب تجاوز الموت وقطب الشعور حتى بتفاهة التجاوز ولا معناه .

وفي قناعتي أن التوتر القائم بين هذين القطبين في شعر المتنبي يخفي وراءه قلق الكينونات

---

١ ـ ولو برز الزمان الي شخصا لخضب شعر مفرقه حسامي

الوجودي ، اي احساسها بوطأة الصراع الداخلي بين الوجود والعدم . ولعله ان يكون سرا هاما من أسرار صمود المتنبي عبر السنوات الالف الاخيرة . لقد اعجب الناس بالشاعر الكوفي طوال هذه الحقبة المديدة لانه يعكس خفية هذا الصراع القائم في داخل كل منا .

عامل العصر :

لقد كانت العوامل الاربعة الانفة الذكر هي المحرضات الرئيسية لمحتويات المتنبي النفسانية . ولكنها لم تكن الا عوامل مباشرة استقاها المتنبي من تجربته الشخصية . الا ان ثمة عاملا قد يفوقها اهمية ، عنيت العصر الذي يعيشه ابو الطيب ، وهو عصر انحطاط الامبراطورية العربية .

لقد بينا ان التناقض الحاد الذي كان يحكم الشاعر يكمن في المفارقة التالية : اعتقاده بسموه واهميته ، ومعاملة الملوك له معاملة المداح المرتزق ، الشيء الذي عزز فيه حس الدونية . ونحن نملك دليلا على ان هذه المفارقة كانت تعذبه بشدة ، وما ذلك الدليل الا قوله :

مدحت قوما وان عشنا نظمت لهم	قصائدا من اناث الخيل والحصن
تحت العجاج قوافيها مضمرة	اذا تنوشدن لم يدخلن في اذن

ولكن هذه المفارقة قد خلقت في المتنبي عقدة غريبة يمكن ان نسميها عقدة الملوك . وقد دفعته هذه العقدة الى الايمان بمعتقدين ، اولهما شخصي وثانيهما اجتماعي . أما الشخصي فمفاده أن ابا الطيب من الملوك وان كان لسانه من الشعراء . ومن أجل تحقيق هذا الاعتقاد اشهر السلاح وقاتل لمدة سنتين . وأما الاعتقاد الثاني فمفاده أن العرب لاتصلح بملوك من العجم . ويبدو انه ابتداء من هذه البرهة أصبح الشاعر قومي النزعة . انه يعرف جيدا كيف كانت ملوك العرب تعامل بكل احترام شعراء أقل منه مرتبة واهمية . ولو كان ملوك زمانه عربا لما عومل بهذه الطريقة التي تدل على عدم تقدير الفن والفنان (١) .

اذن ، من تجربته المباشرة والشخصية أدرك المتنبي الوضع العام لعصره ، وتبين سر

---

١ ــ لا أدب عندهم ولا حسب ولا عهود لهم ولا ذمم

الاغتراب الذي يعيشه الانسان ، وكذلك سر انحطاط الامبراطورية : انه تسلط الاعاجم على الامة . ومن أجل تغيير الاحوال لابد من اخضاع هؤلاء الملــوك « الارانب » ، الذيــن ماعاشر منهم ملكا الا كان « أحق بضرب الرأس من وثن » . وهذا يعني أن جانبا كبيرا من شعر المتنبي هو شعر سياسي يتميز بموقف حاد تجاه العصر ، وان نرجسيته هي رد ذاتي على الاضطهاد الذي توجهه السلطات الى الافراد . ولقد فهم الانحطاط فهما سياسيا واخلاقيا ، فهمه بوصفه ترديا ألم بالرجولات حتى أصبح الحر عبدا والعبد معبودا . فكان شعاره عشية اعلان الثورة هذا البيت :

ميعاد كل رفيق الشفرتين غدا   ومن عصى من ملوك العرب والعجم

وكان قد طوف في البلاد وشاهد هؤلاء الملوك العبيد الذين يسوسون شعوبا أشبه بقطعان الغنم :

بكــل أرض وطئــتهــا أمــم   تــرعى بــعبــد كــأنهــا غنــم

فتشكل لديه اقتناع فحواه ان من في السلطة هم « دولة الخدم » ، فما كان منه الا ان طرح نفسه بديلا عنهم . ويجدر بنا أن نتأمل هذا السؤال الذي طرحه المتنبي :

أيملك الملك والاسياف ظامئة   والطير جائعة لحم على وضم
من لو رآني مــاء مات من ظما   ولو عرضت له فيالنوم لم ينم ؟

ينطوي هذا السؤال على المفارقة الكبرى التي تؤرق الشاعر وتحرض سلوكه . فهــا يستهجنه أن الذين يملكون رقاب الامة جبناء الى حد انهم لو شاهدوه وقد أصبح ماء لماتوا من الظما دون ان يتجرأوا على الاقتراب منه . ولقد تعززت عقدة الملك في تركيبه النفساني حتى أصبح لايرى المجد مجدا الا اذا كان تضريبا لاعناق الملوك وقدرة على القتال (١) . وفي وسعنا القول ان ماسماه حقه دون أن يشرحه ليس الا حقه في ان يصبح ملكا (٢) . وماهو بحقه الا لانه الاكثر رجولة من ملوك زمانه .

١ ـ ولاتحسبن المجد زقا وقينة   فما المجد الا السيف والفتكة البكر
وتضريب اعنــاق الملوك وان ترى   لك الهبوات الســود والعسكر المجر
وتركــك في الدنيــا دويــا كأنمــا   تداول سمع المــرء انملــه العشر
٢ ـ ساطلب حقي بالقنا ومشايخ   كأنهم من طــول مــا التثموا مرد

اذن يتبدى المتنبي بطلا قلقا غير قادر على التكيف مع شرطه السياسي ومـع مجمـل التركيبة الاخلاقية لمجتمعه . انه يرفض الانتماء الى عصره رفضا صريحا (١) . وهذا يعني أن في بنيته النفسانية يتواصل اثنان : البطل والشاعر . وكل محاولة لفهم الشاعر بمعزل عن البطل لاتعدو كونها سوء فهم للشاعر والبطل معا ، ولايسعها الا أن تكون مبتسرة وعاجزة عن مطاولة جوهر انتاج المتنبي . وفي ظني أن معظم النقد الذي تعامل مع المتنبي قد تناوله معكوسا ، أي أنه كان ينطلق من الشاعر باتجاه البطل ، مع ان الاصح ان يكون الانطلاق من البطل باتجاه الشاعر .

وحين أقول ان المتنبي كان بطلا فاني آخذ هذه اللفظة بكافة أبعادها : فالمتنبي يقع في مقدمة الجبهة الصدامية ضد الانصاع ، والمتنبي يلقى مصرعه تماما كما لو كان أي بطـل تراجيدي ، وهو يقتل بسبب من تضخم سمة من سماته النفسانية . انه بطل تراجيدي تماما كفاوست ولير وهملت وأوديب .

فاذا ما تاملنا شخصية المتنبي وجدنا أن جل معاناته انما يكمن في انه يعرف كثيرا ،ومن المعرفة ماقتل . انهيفهم عصره حق الفهم ، يفهمه اكثر من اللازم ، ويدرك حطته ويستوعب صغار الناس وذلهم ورضوخهم . وهو يدرك تماما سعة علمه بعصره وبالعصور الاخرى (٢). وهذا الادراك هو أول مغذيات الجرثوم التراجيدي الذي عذبه طوال حياته ، والذيافضى به الى السقوط التراجيدي المدمر في النهاية . ان نزوعه العميق نحو المعرفة ، ومعاناته الطويلة بسبب من هذه المعرفة ، يقربه تماما من ثلاث شخصيات معروفة في عالمالتراجيديا وهذه الشخصيات هي : اوديب وهاملت وفاوست . يسقط اوديب لانه يصر على انيعرف حقيقة الطاعون الذي الم بطيبة . ويسقط هاملت حين يخبره الشبح (رمز الحدسوالخيال الخلاق) بحقيقة القتل والخيانة وتردي الاوضاع السياسية . ويسقط فاوست لانه يسعى دوما الى اكتشاف حقائق الوجود . ويسقط المتنبي لانه اعرف الناس بحقيقة عصره . وهو يدرك ان وعيه هو سر تعاسته ، فاكثر الناس خلواً من الفطن هو اكثرهم خلواً من الهم ، على حد مذهبه . بل هو يعبر عن أن سمة الوعي التعاسة ايما تعبير اذ يقول :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله	وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

١ ـ وما أنا منهم بالعيش فيهم	ولكن معدن الذهب الرغام
٢ ـ ومالتسع الازمان علمي بأمرها	ومالتحسن الايام تكتب ما املي

ان حركة الادب العربي لم تنتج أدبا تراجيديا صرفا ، ولكن حركة التاريخ العربي قد انتجت شخصيات تراجيدية حقيقية ، لعل اهمها طرفة وامرؤ القيس في الجاهلية ،والحسين بن علي ومصعب بن الزبير في العصر الاموي ، والمتنبي في العصر العباسي . ولعل ارتفاع نسبة العنصر التراجيدي في الحسين وأبي الطيب هو مايجعل من هاتين الشخصيتين تجسيدا كاملا للبطل المأسوي . ولن يفوتنا هنا أن ننوه بان التراجيدي هو مايسقط لانه يعارض الضرورة ، أي هو من لايعي الضرورة الحتمية . فالضرورة تحتم على اوديب أن يشل عقله (عبر تعطيل بصره الذي هو باب العقل أو رمزه) بعد معرفة الحقيقة الفاجعة .

حين يتجسد أمامك غياب وعي الضرورة فاعلم انك في حضرة التراجيدي . واذا كان البطل يعي الضرورة ويصر على معارضتها في الوقت نفسه ، فهو البطل الاشد تجسيدا للتراجيدي من سواه . وتلكم هي مأساة المتنبي الذي يعي ضرورة انحطاط عصره وحتمية انضاعه ، ودليلنا على ذلك قوله :

أتى الزمان بنوه في شبيبته   فسرهم ، وأتيناه على الهرم

هذا فضلا عن تعبيره العميق والمتكرر عن انحطاط الناس وذمه الدائم لهم وشكواه المستمرة من الدهر (أي العصر) . لقد هرم الزمن ، وأبو الطيب يدرك هذه المسألة بعمق، ومع ذلك فانه العطار الذي يريد أن يصلح ما أفسده الدهر .

ما يسحق روح المتنبي ، ولكن ــ في الوقت نفسه ــ ما يشده نحو العليان والنرجسية ويسهم في تثبيت نزعته التدميرية هو أن عصره يرغمه على أن يعيش الحطة التي هي طعمة ذلك الزمن وحتميته . وما يرفضه البطل التراجيدي عادة هو الرضوخ لما يدفع الروح الى القلق . ولهذا فان المتنبي ــ أكبر شعراء الواقعية العرب ــ يتعذر فهمه الفهم الاكمل ، الا اذا ربط محتواه النفساني ونتاجه الشعري معا بتفسخ الامبراطورية العربية ، وما جره هذا التفسخ من انضاع على الروح ، وكذلك بالتحول الانحداري الذي طرأ على السلطة ، وهو تحول يتصف بسمتين اساسيتين : انحلال الامبراطورية الى دويلات هزيلة ملوكها « أرانب » أعجمية ، على حد رأي المتنبي ، والتناحر الدموي بين هذه الارانب ، الامر الذي يؤكد التفسخ وانحلال الاخلاق والامعان في تغريب الافراد .

والمتنبي ، اذ يقاوم هذا التفسخ والانضاع ، انما يدلل على انتسابه الى الراسب

الرجولي المنحدر عن الاسلاف والعامل على اعادة الحياة من جديد الى جسم الامة . وفي هذا البيت يتجلى لنا شيئان : تشبثه بالماضي ، ورفضه للانتماء الى عصره :

وقت يضيع وعمر ليت مدته　　　في غير أمته من سالف الامم

وهنا يمكننا القول بان شخصية ابي الطيب يمكن ان ترى في نقطة تقع بين النظرية الهيلفية في البطل وبين مثيلتها الماركسية : البطل الهيغلي متكيف مع عصر فات اوانه، ولهذا فانه شخصية متخلخلة قلقة تصارع ابتغاء استعادة ماسقط ، والمتنبي هو هذاالبطل الذي يرفض عصرا هرما لايمكن التوافق معه ، ومثله الاعلى هو عصر الرجولات الذي استلهمه من التاريخ ، والبطل الماركسي موقعه في جبهة الصدام ضد القوى الباغية ، وهذا هو حال المتنبي تماما . فهو يسعى نحو مجتمع مثالي يبدو أن بلوغه متعذر (١) . فمن المؤكدانالمتنبي يتحرك باتجاه المستقبل ، تماما كاي بطل تنطبق عليه النظرية الماركسية في البطولة ، ولكنه انما يتحرك بفعل هيمنة الماضي على قواه ، أو هو يتحرك بقوى الماضي المندرسة في الواقع الموضوعي ، والحية في بنية أبي الطيب . ان نموذجه هو الامم السالفة حين كان الزمن لم يزل « في شبيبته » ، وهذا يثبت شاهرنا انه متكيف مع عصر قد تولى ، ومع قيم الرجولة الآخذة بالعفاء (٢) .

ولكن من أين جاءه هذا التكيف مع أن زمنه هو عصر انحطاط وتفسخ ؟ ان ماضي العربي حاضر دوما في أعماقه . العربي يعيش في ماضيه اكثر مما يعيش في حاضره . فلو حككنا جلد العربي مجرد حكة لطيفة لراح الماضي ينز من تحت جلده . فالعربي يربى عادة تربية دينية، ودين العرب ليس مفصولا عن تاريخهم ، بل ان دينهم هو الشريحة الذهبية من تاريخهم. وبما ان المحتوى الاساسي للعربي (وهذا يصدق حتى مطالع القرن العشرين) هو دينه ، وبما أن دينه هو تاريخه ، فان العربي هو تاريخه أو ماضيه بالضرورة . ولهذا اعتاد الجمهور العربي دوما ان يقارن ولاة أمره بعمر وعلي وصلاح الدين . وبما أن هؤلاء نماذج من العسير على أي حاكم أن يضاهيها ، فان الحاكم في وعي العربي قلما يقع ضمن اطار المثل الاعلى .

١ ـ أريد من زمني ذا أن يبلغني　　　ماليس يبلغه من نفسه الزمن

٢ ـ أحق عاف بدمعك الهمم　　　أحدث شيء عهدا بها القدم

مايتبغي علينا ادراكه ، ابتغاء تعميق فهمنا لشخصية المتنبي ، هو أن هذا الرجل يميش في برهة التمفصل بين عصرين : العصر الذهبي للامة ، والعصر المنحط . وابو الطيب يدرك جيدا أن الماضي الرجولي ، الذي لايستطيع أن يتكيف الا معه ، اخذ بالتدهور والانهيار . وسقوط عصر الرجولات أمر كبير بالنسبة الى النرجسي ، اذ هو يعني سقوط عالمه الداخلي بالدرجة الاولى ، كما يعني فراغ العالم من قيمه الكبرى . وهنا بالضبط نملك ان ندرك علة ترسخ اللا جدوى في نفسانية شاعرنا . لقد أصبح العالم في نظره يبابا وخواء استفرغ محتواه الرجولي ، والعالم يفتقر الى المعنى حين يفتقر الى الانفة ، في نظر المتنبي . وحين يفقد الوجود معناه بفقدانه لقيمه ، التي هي عين قيم الروح العربية القديمة، فان الاشياء تفقد نكهتها وتغدو عبثا لاطائل وراءه . وعند ذاك ينهار المتنبي نفسه . وهذا مايفسر لنا ذلك اللحن الاسيان والشجي الذي يندغم في الكثير من قصائده الذاتية الموضوع ، مما يخولنا ان نقول بان المتنبي شخصية مأزومة تعاني سوء تكيف حاد .

ولست اشك في ان مطابقته بين قيم الرجولة وبين الروح العربي القديم هو الباعث الاول على تبنيه للنزعة القومية العربية . ان تشبثه بالعروبة يعني تشبثه بمقولة الرجولة، مثلما ان تشبثه بمقولة الرجولة يعني تشبثه بالعروبة . وهنا نستطيع أن نقبض على سر أزمة المتنبي : انهيار القيم التي يقدسها النرجسي ، انهيارها بانهيار الامة التي تبسطها في التاريخ . أزمة المتنبي ، اذن ، هي أزمة سقوط الامبراطورية التي جسدت قيم الرجولة.

وبما أن العروبة والرجولة تتطابقان تطابق هوية في خياله (١) ، وبما أن الرجولة هي روح العالم بالنسبة الى المتنبي ، فان انهيار الروح العربي هو انهيار العالم في نظر هذا الفارس الذي لا يخلو من ابعاد رومانسية ، والــذي يطابق بين المشروع الانساني وبين قيم أمتــه .

وفي تصوري أن العلاقة بين نزعة المتنبي القومية وبين نزعته الرجولية التي اكسبت فهمه للقومية بعدا رومانسيا يتجلى من خلال التشبث « بشبيبة الزمن » المندثرة ، هــذه العلاقة تحتاج الى بحث منفرد ابتغاء استيعاب اعماقها .

وبما ان ماضي العربي الممتد بين عصر الرسول ومقتل المتوكل هو عصر الرجولات ،

---

١ ــ واني لمن قوم كــان نفوسهم   بها انف أن تسكن اللحم والعظما

او عصر شبيبة الزمن ، على حد عبارة المتنبي ، وبما ان عصر الرجولات ذاك قد كان عصراً عربياً محضاً ، راح المتنبي يظهر نزعته القومية صراحة في وجه الشعوبية التي تحولت من حال مضطهَدة الى قوة مضطهِدة . وادرك ابو الطيب ان تردي الاوضاع السياسية للامة يمكن ان يعزى الى هذا التحول :

إنما النـاس بالملوك فما   تفلح عرب ملوكهـا عجم

وهكذا راح أبو الطيب يضمنا وجهاً لوجه مع كامل حضور القرن الرابع الهجري ، وذلك لشدة حضوره هو في ذلك القرن . فالمتنبي هو الظاهرة المرئية التي تشرطها وتحدها جملة من العمليات العميقة تجري في قاع المجتمع . وهذا يعني ان العامل الخامس والاهم في تنمية النزوع النرجسي لدى المتنبي هو دناءة العصر الذي يعيش فيه . فالمتنبي هو الروح في رده على تفسخ الامبراطورية ، في صراخه اثناء السقوط ، في رفضه للاتضاع . ولكنه الرد الذاتي الذي يدرك الانحطاط ادراكاً اخلاقياً اكثر مما هو موضوعي . وقد تبدى رده على اتضاع عصره في نزوعه نحو صقل الذات عبر السمو او العليان ، فكأنما هو يدرك عجزه عن الارتقاء بعصره ، ولكنه يصر على تنزيه نفسه عن التلوث بهذا الدنس .

فالمتنبي ، اذن ، هو الفردية الطامحة في التحول الى كلية ، ومثل هذه الفردية لابد لها من ان تواجه قدرها التراجيدي المدمر ، او ان تعيش قلقها الدائم ، على الاقل(١) . ان هذا الجرثوم التراجيدي الذي لقح به المتنبي منذ صغره ، والذي نمته التجربة ، هو ماراح يجابه الضرورة الحتمية ـ الانحطاط ـ وذلك لان من لقح بهذا الجرثوم لايجد لحياته معنى الا في فرض ذاته على العصر ، أي الا في بسط محتواه الفردي كضرورة بديلة عن الضرورة الموضوعية .

ولكي نستوعب الفرق بين الشخصية التاريخية والشخصية التراجيدية ، يمكننا ان نقارن بين الحمزة والحسين . فقد استشهد الحمزة في سبيل تنمية الضرورة المنتصرة بهذا الفرد او ذاك ، وبدون هذا الفرد او ذاك . أما الحسين فقد استشهد في مواجهته للضرورة، أي في وقوفه ضدها . هذا هو الفرق بين السقوط التراجيدي والسقوط التاريخي ، السقوط التراجيدي يعارض تيار التاريخ العامل موضوعياً والمتحرك بفعل قوى تاريخية

---

١ ـ وقلقلت بالهم الذي قلق الحشا   قلاقـل عيش كلهن قلاقـل

جبارة وموضوعية ايضا ، ولا يمكن مجابهتها الا بقوى تاريخية موضوعية كذلك . أما السقوط التاريخي فهو ما ياتي نتاج التحرك مع تيار التاريخ لا ضده .

والمتنبي ليس الفردية الطامحة في أن تصير كلية فحسب ، بل هو الفردية التي تحاول أن تنفي الكلية الموضوعية التي انتجته . انه الجزئي حين يرغب في احتلال محل الكلي ، والماضي في نزوعه نحو نفي الحاضر اوالاستمرار فيه . وبما انه الجزئية المباينة للكلية التي اطلعتها ، أي المعارضة للارضية التي تتأسس ابتداء منها ، فانه يمثل برهة التجاوز ، ولكنه البرهة المخفقة حتما ، لان الفردية التي تنزع نحو التحول الى كلية والتي تقف في مواجهة الضروري ، لايسعها ان تكون بديلا عن الكلي الآخذ في التنامي والتطور . ان علاقة المتنبي بواقعه هي علاقة تنابذ متبادل ، فالواقع ينفيه لانه يشد ذلك الواقع الى أفق لا يملك ان يرتقي اليه ، وهو ينفي الواقع عبر رفعه الى مستواه هو ، وعبر الانسحاب منه الى عدمية صريحة والى ازدراء اهله وتركيبته(١) . ويدرك أبو الطيب ان شرطه يمارس عليه التدجين والاركاع ، ولكنه يصر على الصمود في وجهه والثبات على موقفه الرجولي(٢) .

ومع عجز أبي الطيب عن التجاوز الموضوعي ، فانه جزء من قوى المعارضة الناشطة في القرن الرابع الهجري والعاملة على تحقيق الولادة الثانية للامة . ففي حين كانت نزعة الموت تتجلى في الامبراطورية من خلال الحركات الانفصالية الدالة على التفسخ ، فان التوجه الحيوي ، او الرغبة في الولادة الثانية ، كانت تتجلى في الحركات الثورية الرامية الى صيانة الامبراطورية واعادة انشائها عبر توحيدها . وقد تمثلت حركة الولادة الثانية هذه في قوتين سياسيتين كانتا تعملان موضوعيا ، وهما الحركة الفاطمية والحركة القرمطية. ولكن ، بينما كانت هذه القوى تمثل الرد الموضوعي على الانصداع ، فان المتنبي كان يمثل الرد الذاتي ذا البعد الرومانسي المحكوم بالاخفاق سلفا . ان تحليلا متأنيا لشعره الذي انتجه قبيل الثورة لا يمكنه الا ان يكشف عن ان أبا الطيب ينزع نزوعا ثوريا بسبب من عقده النفسية الخاصة به ، ولاسيما عقدة النقص التي تولد نرجسيته ونزوعه التدميري .

---

١ ــ أذم الى هذا الزمان اهيله   فأعلمهم فدم وأحزمهم وغد

٢ ــ وما بلغت مشيئها الليالي   ولا سارت وفي يدها زمامي

ولا أظمن بنات الدهر تتركني   الا وقد سدت عليها طرقها هممي

ومثل هذه الفردية لاتبتغي شيئا وراء ارضاخ العالم لارادتها الخاصة . فما يدفعه باتجاه الثورة اقتناعه بان من يملكون الملك لو رأوه ماء لماتوا من الظمأ ، ولو رأوه في أحلامهم لفارقهم النوم من شدة الرعب . وهو لا يثور الا لانهم جهلوه ، والا لينجلي خبره عن « صمة الصمم » ، أي عن أشجع الشجعان .

هذا البطل الرومانسي المأزوم ، والذي يعكس عصرا مأزوما ، يطابق مطابقة مطلقة بين الثورة وبين اغراضه الفردية وحاجاته الباطنية ، انها مجرد تفتق وانماء لمحتواه الذاتي ، اذ هي لا تعدو كونها نهجا يتبعه ابتغاء لتفتح شخصيته وانبساط طاقاتهاواستهلاك قدراتها . من المؤكد ان الافراد يقاتلون لاسباب نفسانية ، ولكن هذه الاسباب النفسانية تتراجع دوما نحو الدرجة الثانية لكي تفسح المجال امام الاسباب الاجتماعية التي تشكل المحرك الجماعي للثورة ، ووراء هذا المحرك يتوارى الفردي ، بل ان الطاقة الفردية برمتها تتوظف في خدمة الجماعي وتنفي ذاتها من خلاله . اما المتنبي فيريد للجماعي ان يمر عبره هو ، لا العكس ، يريد ان يثور الناس من خلاله لا ان يثور هو من خلال الناس .

وفي ظني ان لثورة أبي الطيب أسبابا وغايات اجتماعية ، فرفعة العالم مرتبـــة بشكل ممعن في السوء ، بل ان ترتيبها اللاعقلاني مدان امام الضمير . ومع ذلك فان هذا الفارس المخفق في تصحيح العالم يسلك بعكس كافة الثوار الناجحين في التاريخ : انه يدفع الاجتماعي الى المرتبة الثانية ليقدم عليه الفردي الخالص . ومثل هذا الفارس سيعيش فريسة دائمة لتضخمه الانوي المبرر ، لانه لن يواجه في الواقع الموضوعي الا الاحباط . ما يفوته هو ان الواقع الخارجي حصين ومنيع ازاء عدوانية الافراد ، او ازاء كل فردية أيا كان حجمها ، اذ مهما تتضخم الانا ، ومهما تكبر وتتوسع ، فانها ستظل عاجزة عن ان تبلغ حجم الجماعة ، وعن أن تنوب منابها ، وهذا ما لم يستطع المتنبي استيعابه .

ومثل هذه الانا لن تتمكن على الاطلاق من اقامة علاقات سوية مع الآخرين ، ولهـــذا فان قدرها التعيس هو ان تعيش عزلتها ومقت الناس لها ، وان تتحجر دوما في محجر فرديتها الخالصة . وهذا يعني أن التطرف الرجولي ، الذي يكرهه الآخرون بسبب من حدودهم التي لا تسمح لهم الا بالاعتدال ، هو بعد تراجيدي من أبعاد الانا المتفردة ، أو الفطرة الفائقة ، بل ربما كان هذا التطرف هو جرثومها التراجيدي المدمر .

لقد ولد المتنبي اثر اكبر انقلاب سياسي في التاريخ العربي الاسلامي ، اعني انهزام العنصر العربي أمام العنصر الاعجمي . وليس هذا الحدث بالامر اليسير في فهم ظاهرة المتنبي التي يتعذر فهمها بمعزل عن هذا الحدث الكبير والمحرض لتقلقل التاريخ ابان تلك الحقبة . ان اتضاع العرب بالنسبة اليه يعني انهيار العالم ، لان العرب يجسدون أقدس قيم المتنبي ، أعني الانفة او الرجولة . فالظاهرة المتنبئية ، هذه البرهة الذاتية العظمى، وملحمة التعالي الخصيبة ، ملحمة الذات في نفورها وتقززها من الحطة والوضاعة ، هذه الظاهرة هي محاولة لاسترجاع أهم شيء استلبه التاريخ من الانسان ، اعني مقولة الانفة . اذ مما هو بليغ الدلالة ان تواتر لفظة « الهمم » و « العزائم » ومرادفاتهما في معجم أبي الطيب الذي يرى وجوب الاستعاضة عن البكاء على الاطلال المندرسة بالبكاء على الهمم التي لحق بها الاندراس فباتت أحق بال بالدمع . ففي وعي المتنبي أن عالما لا عقلانيا قد ترسخ بحيث لم يعد بالامكان زعزعته . وهذا هو أهم اسرار قلقه واضطرابه . العالم يسير بالاتجاه الخاطيء ، والحضارة العربية تعيش أزمة انهيارها ، والمتنبي يحاول ــ على النقيض من حتمية الضرورة الموضوعية ــ ان يصحح مسار العالم بنفسه وبمفرده .

غير أن البعد القومي للمتنبي لن ينسينا بعده الانساني ، اذ يمكن القول بان هــذا البطل هو ريادة كبرى للانسان ، ريادة يقوم بها الانسان بحثا عن الانسان . ففي قناعتي أن ابا الطيب لم يكن يفرز ما هو عربي عما هو انساني ، اذ العربي والانسان يلتحمان في فهمة التحاما لافكاك للحمته على الاطلاق . فهو يعي التضاد الذي هو قانون عصره : انشطار المجتمع الى عبيد متسلطين على الناس ، والى أغنام تنصاع لهؤلاء العبيد[١] . وفي ظنه أن مثل هذا الانشطار لا يمكن أن يتم لو أن الانسان بقي انسانا كما كان في الماضي ، أي لو أن الهمم لم يلحق بها الاندراس والعفاء . ومع أن هذا الفهم يدين ، وبصراحة ، كلا من النافي والمنفي ، الحاكم والمحكوم ، فانه ينطوي على نزوع حاد نحو التحرر . وهذا هو بالضبط قلق المتنبي الذي يعذبه طوال حياته . الانسان صغير الى حد انه بات عبدا لعبد (ككافور) ، ووظيفة أبي الطيب ، رسالته الاجتماعية ، نبوته ، أن يعيد الى الانسان كبرياءه وهمته وكرامته . وازاء هذه النقطة ، ازاء هذه الرسالة التي لا يملك أن يؤديها الا اذا بدأ بنفسه فاكسبها الكبر وبعد الهمة (مما جره الى النرجسية) ،

---

١ ــ بكل ارض وطئتهــا أمم ترعى بعبــد كأنهــا غنم

يبدو المتنبي اشبه بمسيح ـ كمال قال عن نفسه ـ يحمل عذابات الآخرين ، او يتعذب بالنيابة عنهم ، وهم الغافلون حتى عن شقائهم . ولهذا راح يقرن الوعي بالتعاسة ، ويؤكد ان الشقاء يتناسب طردا مع درجة الوعي . أن تخلص الصغار من صغارهم يعني أن تعي الصغار وأن تكون كبيرا في الوقت نفسه . وهذه حال خطيرة ومتعبة معا .

وبايجاز ، ان المتنبي محاولة جبارة تبذل في سبيل اعادة الانسان الى انسانيته . وهذا واحد من أهم أسرار خلوده* .

(*) في العدد القادم القسم الثاني والاخير من هذه الدراسة .

عرب اليوم والعودة الى الينابيع
او
سلفية العرب المعاصرين

عبد السلام العجيلي

جاك بيرك

اوديت بتي

بدر الدين عرودكي

بدعوة من « الكوليج دوفرانس » بباريس : قسم التاريخ الاجتماعي للاسلام المعاصر الذي يشرف عليه المستشرق الفرنسي جاك بيرك ، القى الدكتور عبد السلام العجيلي في ايار الفائت ١٩٧٨ ، محاضرة موضوعها « عرب اليوم والعودة الى الينابيع » .

وقد اسهم في تقديم المحاضر والتعليق على المحاضرة : جاك بيرك واوديت بتي وبدر الدين عرودكي .

كلمة جاك بيرك

انها لسعادة لي وشرف كبير في ان واحد ان اقدم لكم اليوم واحدا يعرفه بالتاكيد كثيرون منكم ، أعني صديقي الدكتور عبد السلام العجيلي ؛ واحد من اشد الروائيين نفاذا في العالم العربي ، والذي لم يكف منذ سنوات طويلة ، وليسمح لي بقول ذلك لانه اكثر شبابا مني ، ان يؤكد قريحة روائية جرى لي في اكثر من مناسبة ان قارنتها بقريحة ستندال .

اكثر من مرة تحمل أعباء الوزارة في بلده ؛ لكنه يعيش منذ سنوات طويلة في مدينة تقع في حوض الفرات : الرقة ، في مكان هو مكان القدم والاصالة والعنف . القدم ، اذ يقوم على مسافة غير بعيدة من المدينة قصر سومري ؛ والاصالة لان في مقبرة هذه المدينة قبر

صاحبين من أعز أصحاب النبي ، والعنف لان الرقة كانت في تاريخ حوض الفرات ، في اكثر من حقبة ومنها حقبة الانتداب الفرنسي ، قد عبرت عن طاقتها الجماعية . في هذا المكان الذي تحيط به من كل جانب قبائل البدو والذي هو مع ذلك وريث حضرية مغرقة في القدم ، يمارس الدكتور عبد السلام العجيلي مهنة الطب التي تسمح له بالاهتمام بشعبه بوصفها اكثر الوسائل مباشرة ، في نفس الوقت الذي يسافر فيه بين الحين والآخر الى الخارج ، ويظل على الدوام كاتب قصص وروايات .

لقد تفضل فاستجاب لدعوة الكوليج دوفرانس . وسوف اترك الكلمة على الفور لصديقي بدر الدين عرودكي الذي سيقدم لنا فكرة عن مجموع اعماله ، ثم للسيدة أوديت بتي التي ستحدثنا عن روايته « قلوب على الاسلاك » .

كلمة بدر الدين عرودكي

تبدو لي محاولة تحديد ملامح أعمال بتنوع أعمال عبد السلام العجيلي واتساعها في الزمن مهمة حرجة لاسيما وأن اشكالية هذه الاعمال هي اشكالية الثقافة العربية المعاصرة . أعني بالاعمال هنا الاعمال أو المبدعات المكتوبة بالطبع ، ذلك أن أعمال العجيلي انسانًا كما انعكست في مختلف الفعاليات التي مارسها منذ اكثر من ثلاثين عاما تثير أيضا حماسة أولئك الذين يولون الجانب العيني والمادي من حياة الانسان أهمية كبرى .

من الممكن الحديث مثلا عن العجيلي نائبا عن بلدته الصغيرة على الفرات : الرقة ، في عام ١٩٤٧ والذي غادر مقعده النيابي دون ضجيج أو تصفيق أو خطابات حماسية ليلتحق بجيش المتطوعين لانقاذ فلسطين عام ١٩٤٨ .

ومن الممكن الحديث عن العجيلي الطبيب الذي ما ان تخرج من كلية الطب بجامعة دمشق حتى عاد الى بلدته بعيدا عن اغراءات وأضواء العاصمة التي كان يمكن ان تجتذب شابا ريفيا كما اجتذبت كثيرا من امثاله ، حتى منهم أولئك الذين يطالبون بتطوير الريف وايقاف الهجرة من الريف الى المدينة وخاصة الى العاصمة . غير أن العجيلي عاد الى بلدته واعيا مستجيبا بذلك لحاجة ملحة الحاح المرض الذي كان يشكل مع الفقر والجهل ثلاثي البلدان المتحررة حديثا من الاستعمار كسورية في النصف الثاني من الاربعينات .

نعم ، من الممكن الحديث أيضا عن العجيلي وزيرا في مرحلة دقيقة كتلك التي عرفتها سورية ابان الانفصال وضمن وزارة حاولت عبثا اعادة وحدة سبق ان حكم عليها بالضياع مكتشفا بذلك اتساع المسافة بين النوايا الطيبة والامكانات الفردية .

من الممكن الحديث عن كل ذلك وغيره ايضا ، اذ ان هذه التجارب الفنية والخصبة والتي تبدو للوهلة الاولى فردية هي في الواقع تجارب تخص فريقا من الناس قابل للتحديد ، وهي بهذا يمكن أن تكون على الاقل عنصرا مقوما في تكوين مبدعات عبد السلام العجيلي ان لم تكن تكوينها نفسه .

أما تناولها في حالتها الخام ، فانه لن يضيف شيئا الى ميزات انسان يحيا حياة ارادها حيوية وفعالة وذات معنى . اذ أن مايميز العجيلي في النهاية عن بقية اترابه ، ويعلم الله انهم قلة ، انما هو هذه المبدعات الادبية من حيث انها اذ تنطلق من التجربة المعاشة ، من الواقعي ومن التاريخي ، انما تعبر وتصوغ اشكالية جيل كامل ، بل اشكالية ثقافة كاملة .

فهو شاعر ، ويشهد على موهبته الشعرية ديوانه « الليالي والنجوم » فضلا عن أشعار كثيرة لم ينشرها ؛ وهو باحث نشر حتى الآن ثلاث مجموعات من الابحاث : « أحاديث العشيات » و « السيف والتابوت » و « أشياء شخصية » ؛ وهو كذلك حكواتي في حكاياته المنشورة في مجموعتين : « دعوة الى السفر » و « حكايا من الرحلات » ؛ وهو كذلك كاتب ساخر كما تشهد على ذلك « المقامات » التي كتبها شابا ونشرها مؤخرا ، على ان كتاباته ضمن شكلي القصة القصيرة والرواية هي التي تبرز اكثر من غيرها من اعماله الادبية على الرغم من انه شاعرا او باحثا او محدثا او ساخرا لم يكف لحظة عن ان يكون « قاصا » ، وهنا تكمن في ظني أصالته ككاتب ، أكاد أقول خصوصيته .

قلت ان هذه المبدعات تمتد في الزمن ، على أن يفهم ذلك ضمن معنيين : الاول هو المعنى المباشر ، أعني الاربعين عاما أو أكثر التي تفصلنا عن اول قصة كتبها العجيلي ونشرها في اكبر مجلة أدبية آنذاك ، أعني مجلة « الرسالة » لاحمد حسن الزيات ، عام ١٩٣٦ . ومنذ ذلك الحين تتالت كتابات العجيلي منشورة في اهم المجلات العربية «الاديب» و « الآداب » و « الهلال » و « المعرفة » وغيرها ، ثم ضمن كتب تتالت : « بنت الساحرة » و « ساعة الملازم » و « قناديل اشبيلية » و « الحب والنفس » و « الخائن » و « الخيل

والنساء » و « فارس مدينة القنطرة » و « حكاية مجانين » . ثم رواياته : « باسمة بين الدموع » و « قلوب على الاسلاك » و « ازاهير تشرين المدماة » .

اما المعنى الآخر لامتداد هذه الاعمال في الزمن فهو محاولته انجاز استمرارية قصصية عربية لم تكن موجودة او على الاقل تدشين مثل هذه المحاولة في نوع ادبي هو ، في الاساس، من ابداع الغرب الحديث ، واعني به القصة القصيرة والرواية . نحن نعلم ان تاريخ الابداع القصصي العربي تاريخ حديث نسبيا . صحيح ان محاولات الكتابة القصصية ضمن شكلي القصة القصيرة و الرواية قد بدأت منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، الا ان الانتاج الروائي العربي الحقيقي لم ير النور الا في فترة ما بين الحربين ولم ينطلق انطلاقته المبدعة الا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية سواء كان الامر في سورية ام في غيرها من البلدان العربية . لهذا كانت الابداعية في هذا النوع محاولة انتاج أعمال تتضمن كافة عناصر القصة القصيرة أو الرواية الغربية . وهكذا كانت عوالم تشيخوف أو موباسان أو سارويان وغيرهم تجد نسخا عربية عنها الى درجة أن النقد المحلي نفسه سار على هذا الطريق فتحدث عن الواقعية والكلاسيكية والرومانتيكية بل وحتى عن الواقعية الاشتراكية !

ومع ان العجيلي كان معاصرا لنفس المرحلة ، أعني بداية الخمسينات التي تعتبر سنوات الانتاج القصصي الخصبة في سورية ، فانه كان يبحث عن عناصر ابداعيته بعيدا عن القص الغربي ؛ اذ لم يكن المقصود في الواقع ترجمة أو تعريب وانما تاصيل نوع أدبي غربي في الادب العربي بحيث لا نستطيع ان نتكشف في منتجاته آثار اي من اساتذته الكبار . وهذه هي فيما ارى ميزة مجموعة من الكتاب السوريين ، والعجيلي من بينهم ، ميزة تجلت في وضع كل منهم ، حسب رؤيته للعالم وللاشياء ، خطوط قص ، صحيح انه خصوصي ومتميز عن أمثاله في البلدان العربية الاخرى الا أنه يتطلع الى فرض نفسه في الثقافة العربية بوصفه القص الممكن الوحيد . على أن معيار الامكان هذا يجب أن يطبق لا على الشكل فحسب وانما على تماسك ودلالة المبدع ايضا .

ضمن هذا المنظور يقدم العالم القصصي للعجيلي الذي تعكسه المجموعات القصصية والروايات التي أشرت الى عناوينها عناصر واحد من هذه الامكانات التي كان يحاولها القص السوري ، ويمكن ضرب مثل على هذه الفرضية احدى قصص العجيلي التي كتبها في الاربعينات ، واعني بها قصة « انتقام محلول الكينا » المنشورة في مجموعته « بنت الساحرة » .

أبطال هذه القصة طالبان في كلية الطب صديقان لايراهما الناس الا معا حتى سموهما « الزوج » ، وامراة تحبهما معا . وابان الامتحان الاخير ينجح أحدهما ويضطر الآخر لاعادة السنة بسبب جواب مغلوط عن سؤال يتعلق بمحلول الكينا . كان السؤال هو التالي : « أمامك محلولان من محاليل الكينا أحدهما تعرض منذ ثمانية وأربعين ساعة الى غبار ملوث بالجراثيم والآخر تعرض الى ذلك الغبار منذ خمس دقائق ، واضطررت الى حقن مريضك المصاب بالملاريا بواحد منهما على حاله قبل أن يتاح لك تعقيمه بالحرارة ، فايهما تفضل ؟ » . كان الجواب المغلوط هو اختيار المحلول المعرض للغبار منذ خمس دقائق . اذ أن محلول الكينا قاتل للجراثيم بنفسه اذا بقيت فيه مدة معينة . نتيجة هذا الامتحان اذن تفرق الصديقان وغدا الذي نجح طبيبا في قرية واستأثر بالمرأة لنفسه ، في حين أن صديقه يعاني من الم رهيب بسبب انفصاله عن صديقه والمرأة لنفسه ، في حين أن فيه مجنونا . على أن الطبيب يقترف في الحياة العملية نفس الخطيئة التي ارتكبها صديقه اثناء الامتحان وذلك باستخدامه محلولا للكينا تعرض للغبار منذ وقت قريب وبحقنه لسبعة من مرضاه ، بحيث ماتوا جميعا بسبب ذلك . ويؤثر موتهم فيه الى درجة يحاول معها الانتحار ، ثم يغدو مجنونا ويدخل مستشفى الامراض العقلية ملتحقا برفيقه ليعودا الزوج الذي لاينفصل . مصادفة محضة اذن هي التي جمعت بين الصديقين اللذين فرق بينهما رسوب أحدهما في الامتحان . غير انها تبدو لنا كذلك ، فالواقع أن المرأة التي كانت تحبهما معا ثم استقرت مع الطبيب تقص لنا قصة أخرى تلقي الضوء على ماسمعناه قبل قليل . فالرسوب الذي كان نتيجة الجواب المغلوط قد تسبب بـه الآخر الذي همس في اذن صديقه بهذا الجواب ؛ فلكي يختص بالمرأة اذن ضحى بصديقه . لكن محلول الكينا كان هناك لكي ينتقم دافعا الصديق لارتكاب نفس الخطأ الذي أودي به الى الجنون مثلما أودي بصديقه من قبله .

يمكن رسم مخطط هذه القصة على النحو التالي :

١ ـ القاص الرئيسي هو طبيب يحكي قصة .

٢ ـ لقاء القاص الرئيسي بالمرأة التي كانت تحب « الزوج » .

٣ ـ هذا اللقاء يستثير سرد القصة الرئيسية التي كان القاص شاهدا عليها .

٤ ـ تغدو المرأة القاص الثانوي لكي توضح السبب الذي هجرت من أجله الطبيب ما ان جعلها تكتشف مسؤوليته في رسوب صديقه .

هذا المخطط يقدم فيما آمل ملامح العالم التخييلي لهذه القصة ، لابل ولكل النتاج العجيلي القصصي ، ومن هذه الملامح :

ـ صدام حاضر دوما وحاد بين العقلانية واللاعقلانية .

ـ اللاعقلانية بلاهوية ، أي أنها يمكن أن تكون القدر أو المجهول أو الغيب أو المخفي أو غير المفهوم .

ـ هذا الصدام يؤلف شكل القصة نفسه من حيث ان العقلانية تتجسد دوما في القاص الذي يسرد الحكاية الرئيسية بطريقة يواجهنا عبرها بحدود وسائله للشرح ، وهي حدود يتجاوزها القاص الثاني الذي يقودنا الى التساؤل الكبير الخاص بالمجهول الذي يحرك هذا العالم .

هذه الوحدة المتماسكة التي يمثلها مبدع العجيلي ربما بدت للبعض مجانية أو في أحسن الاحوال لعبة مخيلة مولعة بالشاذ اذا لم نتم بادماجها ضمن وحدة أوسع . هذه الوحدة في الواقع ما أن يتم ايضاحها حتى تحدد لنا طبيعة هذا المخفي او غير المفهوم أو هذا المجهول . ولكي أعطيكم بعض الامثلة يكفي أن استشهد لكم ببعض روائع مبدعاته « فارس مدينة القنطرة » التي يبحث فيها العاضر ، أي حقبة ما بعد حرب حزيران ، عن الفازه في التاريخ ؛ او « مذاق النصل » التي هي اتهام للحداثة عندما تولي تطوير أدوات التعذيب اهتماما اكبر من ذلك اللذي توليه لتطوير الانسان نفسه ؛ اما « حكاية مجانين » فانها تخلق بواسطة تقنيتين قصصيتين : التسلسل والترصيع جوا من الجنون الحقيقي لايمكن تفسيره الا في ضوء ماتقدمه القصة من عناصر .

هذا الادماج يوضح ما ان يتم القيام به طبيعة الامكانات التي قدمها قص العجيلي . فليس المقصود اذن مجرد امكانات تقنية تجعل من المبدع قصة ، وانما توظيف هذه الامكانات في دلالة المبدع بطريقة تصبح فيها التقنية نفسها دلالة تؤدي الى استخلاص بنية متماسكة وذات معنى .

وجدارة العجيلي في ظني هي أنه استطاع أن يبلغ هذه الغاية . لقد قلت انها ميزته وخصوصيته وابداعيته .

كلمة اوديت بتي

عرض نقدي لرواية عبد السلام العجيلي
« قلوب على الأسلاك »*

يصل الشاب طارق عمران الى دمشق ، وهو واحد من اربعة ابناء لملاك من الريف السوري . وينزل في شقة عمه الذي اختاره خلفا له في ادارة المؤسسة العامة للانشاءات والتعهدات التي يديرها .

ولم يلبث طارق ان اشتعل حماسا لاعمال عمه ، وهو يحلم خاصة بتحقيق المشروع الضخم لتليفريك جبل قاسيون الذي من شأنه أن يغير وجه العاصمة . وقد شجعته ووقفت الى جانبه سكرتيرة عمه هدى التي يخبأ لها القدر امرا غامضا . ويعجب طارق بهذه الفتاة الرزينة والمؤثرة ، ويود التقرب منها ، بيد انها توقف اندفاعه .

ان مهام نائب المدير التي يضطلع بها طارق في المؤسسة تلقي به في أوساط المجتمع الدمشقي الرفيع . وتبدي نهاد ، الزوجة العطشى لاحد منافسيه الخطرين رغبتها فيه، فهي غنية وجميلة وانيقة . ويفتن طارق بسيدة المجتمع الباهرة تلك ، وهي الحساسة والرقيقة التي تظهر له حبا خالصا وصادقا . بيد أن الشاب الريفي الذي الف عيشة الطبيعة يتخلف عن ايقاع الاحداث التي يجد نفسه في غمارها دون أن يطيق لها احتمالا.انه يحس بالاذى الذي يصيبه من عالم الاعمال والدسائس ويتالم لعجزه عن أن يعيش حياته العاطفية بما يتوافق مع مزاجه وأفكاره .

---

* الاهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧٤ .

* ترجم هذا العرض النقدي : د بكري علاء الدين » .

ينوء طارق بالرغابة الفردية والساخرة التي تعامله هدى من خلالها كطفل مما يستفزه، وتبهره تحرشات نهاد الرائعة والمشتهاة ، لكنها تقلقه وتحيره . وقد لاتكون للمرأة الثالثة، صفية ، أية صلة بالعالم الغامض الذي يكبر فيه . فهي جميلة وشجاعة ، بيــد انهــا تخبره بانها ارملة الشريك السابق لعمه عمران . واخذ طارق الذي تألم لحزنها يحلم بحب تشاطره اياه ، وعلى الرغم من الميل الذي تبديه الارملة المحزونة تجاهه ، فانها تظل غامضة كانما الفها الحزن .

ولم ترو أية واحدة من هؤلاء النسوة الحاجة التي تسكنه ، ويحس بنفسه غريبــا في هذه المدينة التي جاء « يطرق » بابها دون ان يحصل على جواب . ويحين الوقت الذي يسافر فيه العم عمران الى القاهرة كي يدعم مشروع التليفزيك فيعهد بادراة المؤسسة الى ابن اخيــه .

ويلقي طارق نفسه في خضم الاحداث ، ولحسن الحظ فانه لن يكون وحيدا ، ذلك ان ممدوحا وهو موظف في المؤسسة ، يقوده الى شلة من الشبان الذين اعتادوا ريادة احد المقاهي في دمشق . بيد أن هذه الصلات الجديدة تدفعه الى تساؤلات جديدة بدلا من ان تسعفه .

وبغياب طارق بالدوار اثر غداء شهي لدى والدي هدى واختها الصغرى ماجدة ، انتابته نوبة حادة لالتهاب الزائدة . وتتوارد أمام ناظريه خلال هذيانه اشباح هذا المجتمع الذي يستفزه وبضيق عليه الخناق . ويقرع الباب لتدخل ماجدة التي وجدت طارقا في منزل عمران وحيدا . وبعد أن عقدت معه حديثا من اجرا ما يكون حول الحب ، تلف الطالبة الصبية المتحررة والرافضة عنقه بذراعيها وتجره الى ان يقع معها على ارض الغرفة ... هذا العناق المباغت وغير المتوقع يربك الشاب الذي لم يعرف العلاقة الجنسية حتى الآن ، ويصدم شعوره .

وبعد ايام قلائل ، يعلن العم عمران العائد من القاهرة لابن أخيه أن مشروعه قد أحبط من قبل صديق لنهاد ، زكي بك ... وهو بذلك يدفع الشاب للذهاب الى الدعوة التي اقامتها الدمشقية الحسناء نهاد والتي سوف تذيق طارقا خلال نزهة رائعة في الريف شهد قبلة ناعمة ، ومع ذلك فانها تترك للشاب طعما ما من المرارة . ذلك أن صفية هي

التي غدت من الآن فصاعدا رمز المرأة المثالية في أحلامه . وسوف تقدم له بدورها فرصة للاقتراب من السعادة . وتستقبل صفية طارقا في منزلها أثناء غياب ابنها الصغير ... وعلى اثر المناجاة الرقيقة التي تملأ قلبه بالغبطة ، يتملص الشاب الحائر من هذه المرأة بعد ان كان يودها منذ زمن بعيد .

ومع ذلك فقد أحس طارق بانه فوت الفرصة في تحقيق رغباته التي غذاها طويلا من احلامه . فيعود الى أماكن لقائه الاول مع صفية ، بحثا عن السعادة الضائعة ، مثله في ذلك مثل الشعراء العرب فوق أطلال المحبوب . الا ان المصادفةوالظروف التي ما فتئت تضع الشاب في المواقف التي يشعر بانها غريبة عليه ، تقوده هذه المرة الى عالم الواقع السياسي . فالتقارب بين مصر وسورية انقلب رأسا على عقب ؛ ويخبر عمه المحزون والممزق انه سيهاجر الى اوربا مع زوجة المستقبل التي لن تكون سوى هدى . ويقدر طارق الوزن الذي تثقل به ضرورات الوجود كاهل الموجودات . فلا يعود يدرك سبب الاشياء ولا يتواجد في تيار الحياة المتدفق . وتنتصر الرغبات المتعطشة والاحلام الخائبة والحركة المكبلة على مزاجه التفاؤلي وعلى براءة الشباب وعلى الطراوة والسذاجة الفطرية . ويغدو الشعر ممجوجا بعد ان كان الملاذ الوحيد . فيشعر بانه ضائع في هـــذا العالم حيث تبدو الاعمال والسياسة والصلات العاطفية امورا مستحيلة . ويسلم زمام امره لممدوح الذي يقوده في شوارع دمشق ، ويرضخ لالحاحه في تقديم دواء للداء الذي يعاني منه ، ويتبعه الى الملهى الليلي حيث يختم لياته بين ذراعي الراقصة « زوزو » .

وان هذا « السقوط في الجحيم » يدفع ببطلنا في صباح اليوم التالي الى أن يسكب دموعا لسنا ندري أهي علامة على نقمة عاجزة أم على الخيبة أم على الندم ...

ان نهاية الاقامة القصيرة التي قضاها البطل في دمشق ـ اربعة اشهر على وجه الاجمال ـ لن تدخر له من الآن فصاعدا الكثير من الفرح . ويبدو ان أمور الحياة تتفكك من حوله على الايقاع البطيء ، وتقوده الظروف الى الاجتماع بنهاد في شقة عمران التي افرغت من نصف محتوياتها . نهاد لم تتغير ، ونضج طارق من دروس الالم التي تلقاها : لقد علمته الفرص الضائعة ألا يرضخ للقدر ابدا وأن يستفيد من العناية الالهية ... ويستسلم للنعيم الهنيء بين ذراعي من ثبت حبه لها والتي كان بامكانه كذلك أن يحبها . وهل يمثل ذلك أقصى ما يطمح اليه من الاكتمال ؟

ونستفيد من آخر الكتاب ان طارق عاد الى ضيعته ، وان كل واحد من الشخصيات قد سار في درب قدره الخاص .

نستطيع القول بان رواية « قلوب على الاسلاك » للعجيلي كما هو الحال في « آلام فرتر » و « سنوات تعلم وليم مايستر » لـ غوته ، تعالج مشكلة اعداد الانسان ، وان كل شخصياتها من المبتدئين الذين بلغوا مراحل متفاوتة في تعلمهم . ويقدم العجيلي ، شانه في ذلك شان جوته ، تجربة تطمح ان تكون تربوية . كما ان من واجبنا تحقيقها بانفسنا بالانسجام مع ثقافتنا العميقة ووسطنا . وتدلنا هدى على الطريق بواسطة اسمها المعبر . بيد ان هذا المشروع ليس سهلا ، لان الظروف ليست مواتية دائما . ولان المواقف التي نعيشها هي غالبا مواقف كافكية .

وكما رأى الفيلسوف هيبوليت فان في التناقض بين حياتي وليم مايستر بطل رواية جوته تصويرا لجدل هيغل ، كذلك فاننا نعثر لدى بطل العجيلي بوجهي شخصيته : الشاعر الواقعي ، السائق المحنك ، البوهيمي المتحفز ، على الانقسام الذي يحدثه الفكر العربي في كون منقسم الى عالم ارضي يدخله الانسان وهو يامل بالآخرة . وذلك لان الرواية تنتظم من خلال هذا الانقسام حول بطل يتجاذبه الشوق الى المطلق والحاجة الى ان يحيا حياته كانسان .

ولو اننا دفعنا التشبيه ابعد من ذلك ولاحظنا ــ كما قيل ــ أن كل مقطع من مؤلفات جوته يشبه احدى مقطوعات الروندو لـ موتزارد ، فان كل مشهد لدى العجيلي ينتظم كالقصيدة العربية أو كالسيمفونية الكلاسيكية . ذلك اننا واجدون فيها الموضوعات الخالدة مرئية في العديد من المرايا المتعاكسة املا في بناء صورة عامرة .

ولئن اقتصرنا هنا على موضوعة الحب كمثال يتبدى من خلال حياة طارق العاطفية لوجدنا الحب يتطور من خلال وجوه النساء اللواتي تعد اسماؤهن نفسها رموزا . انها تعكس لحظات من حياة البطل وعددا من مظاهر شخصيته . وهكذا فان هدى ، وبما يوحيه اسمها ، تشخص النزاهة المحترمة التي لا تشوبها شائبة ، وصفية العفيفة نراها كسيرة القلب قلقة ، كما ان ماجدة تطمح الى تحقيق ذاتها ، بينما تجسد نهاد قمة التعلم والتوبة بعد التردي مع « زوزو » ، تلك التي يحيلنا لفظ اسمها الى معنى ذي دلالة وكانما افرغ عن قصد من كل محتوى شخصي .

والنسوة هنا باوضاعهن العائلية المتباينة : واحدة قاصرة والاخرى مخطوبة والثالثة أرملة والرابعة متزوجة ، هذا اذا اهملنا الحديث عن العاهرة ، قادرات على ان يمثلن في نفس الوقت التيارات العديدة التي تهز المجتمع العربي والتي تؤلف ازواجا متقابلة : الاستمرارية / الرفض ، الطموح / الاكتمال .

وتنتظم الموضوعات الاخرى كالسياسة والمهنة الخ ... حول هذه التيارات الكبرى بحسب منطق اسلامي على وجه الخصوص حين يرد الكثرة الى الواحد والخاص الى العام . وبالاعتماد على لعبة المرايا هذه فان موضوعات المجتمع المختلفة كل بدوره : الخفيف والحاد ، الملتبس والواضح ، تظهر وتتطور ، تتبخر وتتبعثر لتعود ثانية الى الظهور في مكان جديد او تحت صيغة اخرى على الطريقة العربية الاسلامية ايضا . انها تستطيع أن تغير من نغمتها ومستواها ، وذلك بالانتقال من مستوى الجمهور الى الخاصة ، ومن الشعور الى اللاشعور ومن الفعل الى التفكير ، وتنتهي بالتأمل الفلسفي .

ونستطيع القول هنا ايضا بان المحيلي يجدد الكلاسيكية العربية لان مؤلفه قائم على الوصف البصري المباشر من جهة وعلى النقاش وعلى التفكير والتامل من جهة اخرى ، حيث يعرض البطل نفسه كموضوع للتحليل ويفكر في نفس الوقت بالمجتمع والعالم .

ونستطيع القول أخيرا ، وذلك لا يستنفد كما ينبغي عملا بمثل هذا الحجم : ان الدقة التي يلاحق بها المؤلف أدنى التفاصيل شانا لا يوازيها الا العناية المنهجية التي يوظفها لاستنباط الكلي ، انه يعيد التناغم الى المجموع والعناصر شيئا فشيئا ، ممـا يضفي على عمله قيمة جمالية تمنحها للفن الكلاسيكي المستحدث .

وبالتأكيد فانه عمل جمالي وفلسفي ينصب على الحياة التي نتنشقها بانفاس طوال ، فيعقد ويحلل مجرى الاحداث للحياة التي نتوخى أن نهرب منها ، في حين انه لا شيء يفلت من قبضة يدها . والبطل في هذا العمل هو المؤلف الذي يستدرج القارىء بالحوار الذي يحرك مشاعره وقلبه وفكره وتاملاته . وهو عمل تقترن فيه البراءة والسذاجة ونقاء الاصول بذلك النضج الطويل للتامل التراثي الذي يستمد منه العمل قوة خفية تدهشنا وتمدنا بالالهـام .

محاضرة د. عبد السلام العجيلي

عرب اليوم والعودة الى الينابيــع
أو
سلفية العرب المعاصرين

في صيف عام ١٩٦٠ كنت اتهيأ لرحلة الى بلدان امريكا اللاتينية . وفي سياق استكمال معاملات السفر زرت القنصلية الارجنتينية في دمشق فاستقبلني قنصلها بترحاب ، ودار بيني وبينه حديث ودي انهاه بقوله : ستجد في بلادنا كل ما يرضيك ويعجبك ، فنحن نمتلك في بلادنا كل شيء الا شيئا واحدا . سألته : وما هو ؟ قال : التاريخ ... اننا أمة حديثة لا يرجع تاريخها الى أكثر من مائة وخمسين عاما . ابتسمت يومها وقلت لـه ان الدار التي نشأت فيها ودور أهلي في بلدتي الصغيرة ، الرقة ، مبنية من الآجر المأخوذ من خرائب قصور هرون الرشيد ، كل آجرة فيها لها من العمر ثلاثة عشر قرنا . هز القنصل حينذاك رأسه اعجابا ، وبدت في عينيه نظرة من يحسد ، أو من يغبط ، بينما كنت في سري أعجب من اكبار مالكي قيم الحاضر لقيم عصور غابرة لمجرد ان السنين مرت عليها وتعاقبت .

ولعل بعض السامعين لما اقوله يعجب من عجبي هذا . أعني انه يستغرب أن يجد عربيا غريبا تعلق الانسان بالماضي والقديم ، في حين اشتهر العرب بصورة عامة بانشدادهم الى الماضي ، يتغنون بمفاخرهم فيه ويستخرجون من ثناياه عظاتهم ، ويجعلون سير اسلافهم الاولين مثلهم الاعلى . ويستغرب فوق ذلك أن يصدر العجب من عربي مثلي ، عرف بصورة خاصة بارتباطه بهذا الماضي وباحترامه له وبالاستشهاد في كل حديث وكل مناسبة بوقائعه وسير رجاله . فهل هناك تناقض بين تقديري لشعور الآخرين حيال ما هو ماض وسالف وبين سلوكي أو شعوري الشخصي حيال هذا السالف وذلك الماضي ؟

الصحيح أنه ليس من تناقض حيث يظن التناقض ، وانما هناك خلاف بين نظرتين . فلو اني كنت حملت الى ذلك القنصل واحدة من آجر داري التي وصفت لتطلع اليها في

تشوف واعجاب ناظرا اليها من خلال تعاقب ثلاثة عشر قرنا من الزمن مرت عليها . مرور الزمن هو الذي يعطي قطعة الطين المشوي قيمتها في تقديره ، وليس جمالها او منفعتها . اما انا فاعترف باني ما شعرت يوما بقدر لهذه الاحجار المبنية بها الجدران التي ربيت بينها . ولست ارد هذا الى الابتذال الذي صنعته إلفتي بها . بل ان هذا هو موقفي من القديم اذا لم يكن له من المؤهلات الا القدم . وقد جرى كثيرا ان احتفظت بمسكوكات اثرية ، او باوان فخارية ، مما يستخرج من خرائب بلدي ، برهة من الزمن ثم ما لبثت حتى ضقت بخلوها من المعاني المحببة الى نفسي فتنازلت عنها الى من ينظرون الى الاشياء ، تطبعا اكثر منهم طبيعة ، نظرة صاحبي فتصل الارجنتين الى احجار الاجر المعمرة في الزمن .

ليس معنى هذا على كل حال اني استهين بثلاثة عشر قرنا مرت في التاريخ ، ومرت على بلادي وعلى الناس الذين سكنوها وعلى الوان الحياة فيها ، أو اني اتصل ممـــا يمثله هذا الامد الجليل من الزمن او اني أتعالى عليه . لو قلت ذلك لما صدقني احد ، ولكنت لنفسي أول المكذبين . ان ارتباطي بالعهد الذي يرتد الى هذه القرون الثلاثـــة عشرة ارتباط شديد ، غير أن شدته لا ترجع الى القيمة العددية لمئات السنين التي تفصلنا عنه ، بل ترجع الى محتواه الانساني ومحتواه من القيم الفكرية والفنية . وما دمت قد اتخذت من آجر بلدتي القديم نقطة انطلاق في حديثي فلاضرب لما أقول مثلا يمت اليه واليها ببعض الصلة . فمن ذلك الاجر بني للبلدة ، في العهد الذي كانت فيه الرقــة عاصمة ثانية للدولة العباسية ، بابان احدهما مفتوح الى الشرق في اتجاه العراق هو باب بغداد ، والآخر في غربي المدينة وهو المسمى بباب الشام . بابـبغداد لايزال قائما حتى اليوم ، والآجر المبني به قوي سليم ، يتوقف عنده ويعجب به الزائرون المتعلقون بالزمن للزمن نفسه . اما باب الشام فقد امحى من الوجود وزالت آثاره . تناهب الناس حجارته مثلما تناهبوا بقية حجارة المدينة القديمة وعمروا منها بيوتهم الجديدة . ومع ذلك فان باب الشام أكثر حضورا في نفسي ، على الرغم من زواله ، من باب بغداد . وذلك للحكاية التي أرويها لكم فيما يلي :

فقد روى الرواة عن كلثوم بن عمرو العتابي ، وهو شاعر عاش في أيام الرشيد وقال عنه يحيى بن خالد البرمكي لابنائه : أن قدرتم على أن تكتبوا انفاس كلثوم فافعلوا ، فلن تروا ابدا مثله ... رووا عن كلثوم هذا أن احد أصحابه رآه في الرقة يأكل خبزا على الطريق بباب الشام ، فقال له : ويحك ، أما تستحي ان تاكل أمام الناس ؟ فقال

العتابي : ارايت لو كنت في دار بها بقر ، أكنت تستحي ان تاكل وهي تراك ؟ قال صاحبه : لا . قال العتابي : فاصبر حتى أعلمك أنهم بقر ! ووقف بجانب جدار هناك فاخذ يعظ ، ثم يقص القصص ، ثم يروي الاحاديث النبوية ، ثم يدعو ، حتى اجتمع عليه خلق كثير واشتد الزحام . حينئذ قال للناس حوله : روى لنا غير واحد ان من اخرج لسانه فبلغ به ارنبة انفه لم يدخل النار ! فما بقي واحد من الجمهور الا اخرج لسانه يومىء به نحو ارنبة انفه ليرى هل يبلغها به أم لا . فالتفت العتابي عندئذ الى صاحبه ، واشار الى الجمع الذي يحرك افراده السنتهم تحت انوفهم كما تفعل الثيران ، وقال : الم اخبرك انهم بقر ؟!

حكاية بسيطة ، الا انها اعطت باب الشام الذي اندثر وامحت آثاره قيمة وحضورا في ذهني أكثر مما اعطته باب بغداد احجاره المجسمة التي اراها ماثلة امام عيني في بنيانها اليوم . وقد اوردت اكثر من مرة فيما كتبت رأيي في ان مايهم العربي من الاشياء هو مما تتضمنه من المعاني ، ومن المعاني المتحركة والحية بصورة خاصة ، اكثر من الاشياء ذاتها . في العمران لايهمه ان يبني داره او قصره او مدينته بالحجارة الضخمة الراسخة القادرة على الصمود أمام أفاعيل الزمن ، وانما يهمه أن يبني هذه وذاك وهاتيك بنوع من الحجارة يحقق الغرض والوظيفة ، أي المعنى الذي يريده ، من بنيانها . وليس من مانع ان تكون الحجارة نفسها معنوية . ضربت لذلك مثلا جواب عمر بن عبد العزيز لوالي مدينة حمص حين استاذنه هذا في أن يشيد حول مدينته سورا يحصنها ويقيها به هجمات الاعداء . لقد كان جواب الخليفة الاموي على طلب عامله أن كتب اليه : حصن مدينتك بالعدل ! فاذا اعتبرت القرون الثلاثة عشرة وعاء للاحداث التي مرت خلالها فان ما يهمني من الحاوي والمحوي هو الاحداث قبل وعائها . أو انه اذا كان الزمن يعطي الاحداث قيمتها في اعين الاخرين ، فان الاحداث هي التي تعطي الزمن قيمته في عيني وعين العربي بصورة عامة .

كل هذا اقوله لا لانفي عن العربي المعاصر صفة التعلق بالماضي وناسه وقيمه والاعتداد به وبهم وبها ، وهي ما اطلق عليه صفة السلفية ، بل لاضع السلفية هذه في مكانها الصحيح . ولست اقوله لادعي ان هذه الطريقة في النظر الى الماضي هي الطريقة المثلى وان ماسواها خاطىء وباطل . فانا من الذين يعرفون ان الحكم على صفة ما بانها خير مطلق أو شر مطلق حكم غالبا ما يجانب الصواب ، وان الصفات التي تكون مزايا خيرة في

بعض الظروف ومن وجهات نظر معينة تصبح نفسها عيوبا في ظروف اخرى ومن وجهات نظر مغايرة . ولست انكر ان التقدير الخاطيء للقيم السلفية ، والعمل الخاطيء بمقتضياتها ، قد جر العرب في عصور غابرة وفي عصرهم هذا الى مهالك كثيرة . وبالمقابل فان الفهم الخاطيء لمعاني السلفية قد دعا بعض المفكرين العرب وكثيرا من الباحثين من غير العرب الى اصدار احكام ينقصها النضج على ماضي العرب وحاضرهم والى اعطاء تقديرات لاترتكز على اسس صحيحة عن مستقبلهم . واقول هنا مبتسما اني شخصيا لم اسلم من نتاج هذا الفهم الخاطيء في تقدير نتاجي الادبي ، وحتى في تقدير سلوكي الاجتماعي. فقد وصف نقاد معينون ، عن قناعة او عن تعرض ، كتاباتي بالجمود وعدم التطور ، وبالتخلف والرجعية ، واتخذوا شواهدهم فما يتبين في تلك الكتابات من ارتباط بالاصول القديمة في اللغة والاسلوب والمحتويات ، ومن سيطرة الروح العربية الاصيلة على نظرتي في قضايا النفس والفكر ، وذلك على الرغم من اطلاعي على وجهات نظر الاقوام الآخرين واحتكاكي بخضارتهم ، ولاسيما وجهات النظر الغربية المستظهرة على افكار ابناء الدنيا في هذا العصر . حتى لكان جنايتي في اعين اولئك النقاد هي في اصراري على ان اكون في الحاضر انا الماضي ، وفي اصراري على التشبث بهويتي فلا استبدل بماضيّ انا حاضر من هو غيري .

ولست هنا في معرض الرد على منتقديّ ، مخلصين كانوا في ما اوردوه أم متجنين . ولكني اظل مصرا على القول بانه اذا كان لنا اسلاف ، وكان في طبعنا ان نعود الى اسلافنا بعاطفتنا وتفكيرنا ، فان الخير لا يكون بنكران وجود هؤلاء الاسلاف او بالانتقاص منهم ، ولا في مغالية طبعنا في حبنا لهم ، بل بحسن استخدام السلفية حتى نجتني منها انفع الثمرات واسماها . واظل معتقدا ان للسلفية جوانب خيرة تدعونا الى التمسك بها ، مرة لنكون نحن نحن بين الاقوام ، لنا خصائصنا الحميمة ومميزاتنا التي تمر بها الازمان والازمات ولاتبدلها ، لا هجناء وامعات نميل مع الريح اينما هبت وننسى في ركب الغالب مدة غلبته . ومرة لان وجودنا نفسه ، في عالم كثر فيه الطامعون باوطاننا وما فيها من قيم وثروات وسكان ، يحتم علينا استخدام هذه السلفية اداة لاستمرار هذا الوجود . هذا اذا لم ندخل في حسابنا عامل الكبرياء القومية التي ما خلا مجتمع انساني جدير بالحياة منها في أي عصر من العصور .

ان سلفية العرب المعاصرين ، كما اراها واعتقدها ، هي سلفية انتقائية في واقعها تجاوزية فيما يجب ان تكون عليه . هي انتقائية بتخيرها الافضل من خصال الاسلاف واعمالهم مثلا يحسن التشبه بها ، متخلية عن التعصب الاعمى لكل ما جاء به اولئك الاسلاف في مختلف مراحل تاريخهم . فللعرب ، مثل ماللغيرهم من الامم ، جذور تضرب في التاريخ الى قديم الزمان ، ولايمكن لكل تلك الجذور ان تبرأ من العيوب في مساراتها الطويلة . نحن نعتز مثلا بانفة العربي الجاهلي ومخافته العار ، ونعلم اطفالنا حكاياته الشاهدة بهذا ليتشربوا معانيها ، الا انه ما من عربي اليوم يعتز بما كان سلفه الجاهلي يقره ويمارسه من الذهاب بمخافة العار الى حد واد البنات ، اعني دفنهن وهن حيات في التراب . وهل لي ان اقول هنا انه من حسن حظ العرب ان اعترضت مصفاة تاريخية مسيرتهم في ذات يوم ، فحجزت وراءها شوائب كثيرة من شوائب الخصال والسلوك في العهد الجاهلي ، وسمحت لما هو سليم وقيم بالمرور ؟ اعني بهذا ظهور الاسلام فيجزيرةالعرب وفي امتهم . بالاسلام تحولت المجموعات الصغيرة والمبعثرة الى أمة لها كيانها ولها قدرها ، وبه توحدت قواها المتضادة وتهذبتخصالها المتنافرة، فصنعت في تاريخ البشرية ماصنعت. لاعجب اذن اذا راينا الاذهان تذهب اذا ما ذكرت لفظة السلفية ، اول ما تذهب ، الى العصر الاول من عصور الاسلام . ينطبق هذا على السلفية في معناها الديني مثلما ينطبق على المعنى العلماني . واعود في هذا الى ما ذكرته عن واد البنات كمثل لتاثير الاسلام في تغيير سلوك العربي ، فالحكاية التي تروى عن عمر بن الخطابفي هذا الباب حكاية لا تنسى. الاسلاموحدههو الذيحولذلكالرجل المتشبث بالاعتبارات الجاهليةتشبثا دفعهالىالاستمرار في دس ابنته في التراب وهي حية ، بينما كانت هي تنفض ذرات الغبار عن ذقنه ، حوله الى واحد من كبار اهل السلف الذين نرتد الى سيرتهم واقوالهم كلما اعوزنا المثال او خانتنا الحجة في تلمس مواطن القوة في خلق العربي وفي سلوكه .

قلت انها ، اعني سلفية العربي المعاصر ، انتقائية في واقعها ، بمعنى انها لاتتعصب لكل ما جاء به السلف ، بل هي تختار منه الافضل . وازيد انها لاتغفل عن السيء في سيرة السالفين ، بل تستعيده بينها وبين نفسها لتقيس اخطاء الحاضر باخطاء الماضي وتجري مقارنة عقلانية بين هذه وتلك جديرة بان يستفاد منها . واذكر في هذا المجال ما كانت تصف به ديماغوجية الحكام السياسيين آنذاك نتائج تلك الحرب . لقد اطلقوا

على تلك النكبة الكبرى اسما مصغرا طمعا في تخفيف اثرها في النفوس وتهوينا لشانها . سموها النكسة . فاعدت الى الاذهان ، في ما كتبته ، حوارا دار بين عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث المنهزم امام جيش الحجاج وبين رتبيل ، صاحب سجستان ، الذي تلقاه عند فراره . تمثل رتبيل وكان عارفا بالعربية ، معرضا بفرار ابن الاشعث ، تمثل ببيت حسان بن ثابت الذي عير به الحارث بن هشام المخزومي عندما فر في وقعة بدر تاركا اخاه قتيلا في ساحة المعركة :

ترك الاحبــة ان يقاتـل دونهــم ونجــا برأس طمرّة ولجــام

قال عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث : او ماسمعت برد الحارث بن هشام على ماعيّر به؟ قال رتبيل : وما هو ؟ فراح ابن الاشعث يروي الابيات التي دافع بها الحارث عن نفسه حين قال :

الله يعلـم مـا تركـت قتـالهــم حتى رمـوا فرسـي باشقـر مزبــد
وعلمت انـي ان اقاتـل واحــداً اقتـل ولا يضـرر عـدوي مشهـدي
فصددت عنهـم والاحبـة فيهـم طمعـا لهـم بعقـاب يوم مرصـد

قال رتبيل : لله دركم يا معشر العرب ، حسنتم كل شيء حتى الفرار !

لم اسق انا هذا الاستشهاد الساخر ، في تلك الظروف البائسة ، ايمانا مني بصواب تبرير الحارث بن هشام لفراره . ولم اسقه مازوشية مني ، التذ فيها بعذاب نفسي انا ، مقرا بعيب واحد من افراد امتي ومعمما هذا العيب على الامة كلها . وانما سقته لانتقد محاولة الحكام خداع شعوبهم في تسمية الاشياء بغير مسمياتها ، ورأيت ان الرجوع الى نقطة ضعف في تاريخ السلف اقدر على لفت الانتباه وعلى بلوغ الغاية من اية طريقة غيرها.

ثم اني وصفت سلفية العرب المعاصرين بانها سلفية تجاوزية في ما ينبغي لها . وقد يرى بعضكم تناقضا في تجاور هاتين اللفظتين ، السلفية والتجاوز . لا سيما أن المفهوم الديني يعني بالسلفية الرجوع الى الاصول الاولى والتخلي عن التجاوزات التي اطلق عليها اسم البدع . ولكننا ، حتى اذا اعتقدنا هذا في موضوع الدين ، نعلم ان حياة الانسان ليست دينا كلها . وانه اذا كان احمد بن حنبل ، في ما يروون ، لم يذق البطيخ في حياته لانه لم يكن واثقا من الطريقة التي كان الرسول محمد يأكله بها ، فان الناس ليسوا قادرين كلهم على ان يبلغوا مرتبة احمد بن حنبل في التزام السنة المحمدية . ان مانقتصر عليه من

السلفية ، وما نفتقر اليه منها ، هو ان تكون نقطة انطلاق للمسيرة ومرجعا لها ، وليس ان تكون قيدا يعيقها عن الانطلاق . انها حينئذ تكون الجمود ، وتكون التخلف .

عندما زار امين الريحاني في مطلع هذا القرن عبد العزيز آل سعود ، ولم يكن هذا آنذاك ملكا للعربية السعودية ، بل كان سلطانا لنجد وحدها ، حدثه في أمر بيتين من الشعر كانا مكتوبين على باب قصر السلطان . البيتان هما :

لسنـا وان احسابنـا كرمـت يومـا علـى الاحساب نتكـل
نبنـي كمـا كانـت أوائلنـا تبنـي ونفعـل مثلمـا فعلوا

قال الريحاني للسلطان : معنى البيت الاول معنى نبيل ، ويمكننا بشيء من التساهل قبول الجزء الأول من البيت الثاني ، نبني كما كانت اوائلنا تبني ... اما الجزء الاخير من هذا البيت نفسه ... فقاطعه عبد العزيز قائلا : نحن يا استاذ نبني كما كانت اوائلنا تبني ، ولكننا نفعل فوق ما فعلوا ! ... كان ابدال « كما » بكلمة « فوق » هو ما يبتغيه الريحاني ، وهو بين العرب المتقدمين العصريين من اكثرهم اخلاصا وانفذهم نظرة ، مـن تفكير زعيم الوهابيين ، وهـم اكثر السلفيين المعاصرين تمسكا بالماضـي وارتدادا اليه .

وفي روايتي « قلوب على الاسلاك » يستنكر احد الشباب ، في نقاش يدور بين عدد من المثقفين القوميين ، يستنكر هذا الشاب من استاذه ان يقول ان الوحدة السياسية الشاملة التي يسعى العرب اليها شيء لم يسبق له ان تحقق في التاريخ . فيرد عليه الاستاذ بقوله : « ولماذا لا ؟ لايعيب الوحدة على كل حال اننا ننشؤها على غير صورة مسبقة ، بل ان هذا مدعاة للفخر مادمنا نسعى الى وحدة خيرة ، تسير بنا الى القوة والسمو ، والى ان نبدع شيئا عجز السالفون عن أن يصنعوه ... » .

هذان مثلان في موضوعين سياسيين عن تجاوز السلفية في الوجوب والمحاولة ، اذا لم يكن في الامكانية والتطبيق . ليس التجاوز معارضا السلفية ، كما انها ينبغي لها ان لا تكون معارضة له اذا كان التجاوز في اتجاه التقدم لا التراجع . ومفهوم التجاوز هذا ، مثلما هو صالح للسياسة ، صالح لكل الجوانب الحضارية في حياة العرب المعاصرين . بل انه واقع التحقيق فعلا . والا فماذا نفعل انا وامثالي في ميدان الادب ، حين نكتب

قصصا وروايات لم نحتذ فيها مثالا سلفيا ، وان شام نقادنا في اثناء هذه الروايات وتلك القصص بذورا من السلفية او جذورا لها ، وعدوا علينا البذور والجذور مناقب مرات ومثالب مرات اخرى ؟

اسمحوا لي ، بعد ان بلغت من حديثي هذا المبلغ ، ان اتوقف لاقول كلمة كان المفروض ان اقولها في اوله . كلمة تتعلق بما دعاني الى ان اختار للتحدث امامكم موضوع السلفية عند العرب المعاصرين . كان يجب ، حسب التسلسل المنطقي لبحث يفترض فيه ان يكون علميا ، ان اوضح هذا في مطلع كلامي . ولكني لست باحثا اكاديميا ، وانما انا متحدث ، او اني قاص . وقد اعتدت ، متعمدا احيانا واحيانا بصورة لاشعورية ، ان ابدأ احاديثي من النقطة التي اراها اكثر ابرازا لفكرتي ، او اكثر قدرة على لفت الانتباه ، متجاهلا في ذلك اساليب العمل المبرمج . ربما كان هذا نقصا الام عليه . الا اني اعترف بهذا النقص ، وارجو ان تجدوا في اعترافي عذرا لخيانتي التسلسل المعقول لما تسمعونه مني في هذه الندوة .

في تراثنا العربي تدور اليوم احاديث وتنشر دراسات وتبرز اتجاهات تضع السلفية ، بكل معانيها ، في موضع العداء او في موضع الاتهام والاستهجان . في السياسة ، وعلى الرغم من الشعارات المعلنة ، يتظاهر العداء للسلفية وقيمها بتفاقم الانعزال والارتداد الى القواقع القومية الاقليمية ، بعد ان كانت روح التوحد بين الشعوب العربية المتباعدة هي المستعلية . وفي الفكر يتظاهر ذلك العداء بالاستهانة بالماضي الثقافي العربي ، وتوزيعه على الامم الاسلامية المختلفة ، وبكيل التهم لشخصية العربي في التاريخ وللحضارة التي كان العرب مبدعيها . ويتظاهر في الادب بالدعوة الى التخلي عن التراث او بالطعن فيه . واذا كانت مناهضة السلفية او الانتقادات عليها امرا غير مستحدث ، فهي اليوم قد اخذت شكل تيار طاغ ، واكاد اقول انه تيار رسمي . تتبنى هذا التيار وتشجعه في كثير من بلاد العرب ذات النظم التسلطية وسائل الاعلام التي غالبا ما يكون القائمون عليها اناسا يقولون بهذه الانتقادات وتلك المناهضة ، أو يعملون لها . أصبح لفظ السلفية نفسه يحمل معنى متدنيا ، يجانبه المرء ويتقي أن يذكر له حسنة من الحسنات . واذا كنت الآن وفي هذه المناسبة ، مثلي في مناسبات عديدة ، أتحدث عن السلفية التي قاربت أن تكون في كثير من الاذهان لفظة منبوذة ، فان ذلك برغبة مني في اعتراض ذلك التيار ، لاعتقادي انه تيار خاطئ وظالم . وانا في هذا أطاوع نزعة من نزعاتي لا تفتأ تثير انفعالاتي

وتسير تصرفاتي . فقد سبق أن قلت في أحاديث متعددة أني في مجال الادب والفكر ، وربما في مجالات أخرى ، لست انسانا ثائرا لان الثورة والرفض ليسا من طبعي ، ولكني انسان متحد ، متحد ، مولع بمعارضة الافكار السائدة اذا كانت فاسدة ، كأني أرى واجبا علي أن أتصدى في التدليل على الخطأ الى ما لا يحب الآخرون ان يتصدوا اليه ، أو يجرؤوا على أن يفعلوا .

قلت ان المناهضة للقيم العربية القديمة ، في مختلف المجالات ، ليست مستحدثة . يكفي أن اذكر من ذلك دعوة قديمة ، لا تزال تتجدد ، حول ابدال الحرف العربي بالحرف اللاتيني في الكتابة ، بحجة أن الحرف الذي نقل كلام العرب وأفكارهم مدى العصور عسير في الالتقاط ، عاجز عن الاداء ، معقد في الاستعمال . اهرق في هذه الدعوة كثير من المداد في عقود متتالية من السنين ، حتى قبل أن يصبح التيار المعادي للسلفية على ما أصبح عليه اليوم ، أعني تيارا طاغيا . بل لقد نودي بها مرة في قلب مجمع اللغة العربية الملكي في مصر ، على لسان احد رؤسائه وهو الباشا عبد العزيز فهمي ، حين طرح فيه فكرته القديمة بنبذ الحرف العربي في كتابة لغة العرب واستعمال الحروف اللاتينية . كانت لعبد العزيز فهمي باشا حججه التي يظنها قاطعة ، والتي تصدى لها آنذاك ، في أربعينات هذا القرن ، عضو سوري في ذلك المجمع هو الرئيس محمد كرد علي ، فبين هلهلتها . وفي سورية نفسها ، في ذلك الحين ، نشرت مجلة « الصباح » الدمشقية تعليقا ساخرا على دعوة ذلك الباشا المصري ، بقلم محرر فيها كان يوقع زاويته باسم مستعار ، هو « مصباح » ، أحب أن أقرأه عليكم . كتب ذلك المحرر ما يلي :

اقتراح وجيه

يقترح عبد العزيز فهمي باشا في مصر أن تكتب العربية بأحرف لاتينية . وله في ذلك حججه . فقد أصبحت حروفنا الحاضرة حروفا قديمة ، رجعية ، لا تفي بحاجات الحركة التقدمية التي يقوم بها مجمع اللغة الملكي الذي عبد العزيز فهمي باشا احد أعضائه .

وما دامت القضية قضية تحويل وتبديل ، فان عندي اقتراحا وجيها . بل هو أكثر وجاهة من الاقتراح السابق . ألا وهو كتابة اللغة العربية بالاحرف الصينية ! وباستطاعتي أن أقارع عبد العزيز فهمي باشا الحجة بالحجة على ان مشروعي هذا يُفوق مشروعه في كل ناحية ويرضي كل انسان .

فالحروف الصينية قبل كل شيء حروف شرقية ترضي حاجتنا الى التغيير ، دون أن تصرفنا عن عصبيتنا التي نعتز بها .

وهي أوسع انتشارا من اللاتينية ، اذ هي حروف اربعمائة وخمسين مليون صيني يفوقون الغربيين عددا وانتشارا في انحاء العالم .

وهي من ناحية الجمال قطع فنية تتضاءل أمام روعتها نقوش الارابسكا ، ومن ناحية الاقتصاد ثروة هائلة ، ولا سيما في هذه الايام ، اذ تجمل كل كلمة بحرف . ومن ناحية الطرافة شيء عجيب ما دامت تكتب من الاعلى الى الاسفل ومن الاسفل الى الاعلى فتقرأ طردا وعكسا .

وهي بعد هذا حروف الامة التي ذكرها الرسول عليه السلام حين قال : اطلبوا العلم ولو في الصين ...

فاذا كان عبد العزيز فهمي باشا جادا في دعوته الى نبذ الحروف العربية ، فاني أظنه سيعدل عن اقتراحه السابق بعد كلمتي هذه ويدعو مخلصا الى الكتابة بحروف اللغة المقدسة ، لغة بوذا وكونفوشيوس وسن يات سن ...

اذا رأيتموني تعمدت الوقوف على هذا التعليق الساخر فقرأته عليكم بنصه ، فذلك لان « مصباح » ، كاتبه ، ليس غيري انا حين كنت لا ازال طالبا جامعيا ، وكنت الى جانب دراستي في كلية الطب اجمل من الكتابة في الصحف هوايتي وتسليتي . ظهر هذا التعليق في عدد من المجلة التي ذكرتها يحمل تاريخ ١١ نيسان ـ ابريل عام ١٩٤٤ . هذا يعني أني في تمسكي بهذا الوجه من وجوه السلفية لا أزال على ما كنت عليه منذ اربعة وثلاثين عاما ، ويعطي نقادي الذين يتهمونني بالجمود وعدم التخلي عن افكاري القديمة حجة جديدة تصدق احكامهم علي . ولا يزعجني هـذا ، بل انه ليعجبني ويزيدني عن نفسي رضى .

ومثل اتهام الحرف العربي بالقصور والعجز والصعوبة ، وأشد منه مغالطة ، اتهام اللغة العربية نفسها بانها عقبة في سبيل تقدم العرب وعلة كبيرة ، اذا لم تكن أكبر العلل ، لتخلفهم في العلوم التكنيكية بصورة خاصة . ولا بد من القول هنا أن ثمة فرقا بين المنادين

بابدال الحرف العربي بالحرف اللاتيني وبين متهمي اللغة العربية بالقصور والعجز . الاولون مشكوك في نواياهم ومطعون في الغالب في ولائهم القومي . أما الآخرون فيصدرون في ما يقولونه عن قناعة يستمدونها من معاناتهم في اختصاصاتهم العلمية ، وقل أن يطعن في حبهم لامتهم ، اذا كانوا عربا ، وفي سعيهم لخير ابنائها . ولهذا الفرق نفسه كانت المعارك التي تدور حول هذا الموضوع أكثر خطرا على القيم التي اصفها بالسلفية ، من تلك التي دارت حول تبديل الكتابة العربيـة بكتابة لاتينية ، للقوة القاهرة في حجج المهاجمين ، واحيانا للوهن الذي تساق به حجج المدافعين عن تلك القيم في هذا المجال .

وقد سبق لي ان تابعت معارك من هذا النوع ، وان اشتركت ببعضها . اكثر الادلة التي يقدمها السلفيون ليبرهنوا على قدرة لغتنا في استيعاب مصطلحات العلوم الحديثة ، مثلا ، وفي استخدامها ، تستند الى تجارب ماضية لا تقاس بها حاجاتنا العصرية ، فهي عاجزة عن الاقناع . اما انا فقد دابت على ان اوضح صحة ما اعتقده بالمثال ، وبالمثال المستقى من الوقائع الجارية امام اعيننا . لناخذ قضية تدريس العلوم ، والبحث فيها ، باللغة العربية . قالوا لي : انت طبيب ... عليك أن تقر باننا لن ننبغ علميا ، بمعنى انه لن يكون عندنا علماء في الطب وبحاثة قادرون على ان ياتوا بجديد ما لم تكن لغتنا في العلم واحدة من اللغات الغربية ... فالعلم في هذا العصر هو علم الغربيين ولغته لغتهم... لا بد من تدريس العلوم الطبية في جامعاتنا بلغة غربية ، انكليزية او فرنسية ، اذا لم تكن روسية أو المانية . قلت لهم : اني درست الطب بلغة عربية في جامعة دمشق التي ما زالت تدرسه بها منذ تاسست في أواخر العقد الثاني من هذا القرن . اعترف بان جامعتي لا تعد نابغة عالميا بين خريجيها . وفي الشرق العربي ، وحتى منتصف هذا القرن ، كانت ثلاث جامعات اخرى ، اثنتان منها تدرسان باللغة الانكليزية في بيروت والقاهرة ، وثالثة في بيروت كذلك تدرس بالفرنسية ... هذه الجامعات الثلاث خرجت اطباء مهرة بلا شك ، الا انها ليست احسن من جامعة دمشق في انجاب العلماء الاعلام ... ابحثوا عن علة الضعف العلمي في مظانها ، ولا تجعلوا لغتنا كبش الفداء .

وقلت لهم ، في هذا المجال ، اني التقيت في طوكيو ، منذ سنوات ، بشاب فرنسي يعلم لغته في مدارسها . سالته هل يتقن اليابانية ؟ أجابني بقوله : أتكلمها بسهولة ، الا أن كتابتها عسيرة علي ... انا لا اعرف من حروفها غير الف ومائتين ، ولابد لي من

معرفة ثلاثة آلاف حرف حتى استطيع الكتابة بها كما ينبغي . وأضاف موضحا : عندما هزمت اليابان في الحرب الاخيرة قامت دعوات الى اصلاح الكتابة فيها وتقريبها من الكتابة اللاتينية . وتألفت لهذا الغرض لجان من المفكرين الاختصاصيين قلبت المسألة على كافة وجوهها ، فخرجت بنتيجة هي وجوب الاحتفاظ بالاحرف اليابانية على ما هي عليه ، وزيادة ما يجب أن تتعلمه الناشئة منها من ثلاثة آلاف الى خمسة آلاف حرف . هكذا أخبرني ذلك المدرس الفرنسي الذي لقيته في طوكيو . وقلت أنا : فهل عرقل هذا مسيرة اليابانيين العلمية كما نراها اليوم ؟!

لقد رددت دوما الدعاوى التي تنسب تخلفنا الحاضر الى مقوماتنا الذاتية ، من طبع ولغة وجذور ثقافية ، والتي تطالبنا بالتحلل من ارتباطاتنا بماضينا بحجة أنه يعوق انطلاق حاضرنا ، رددتها دوما الى ضعف ثقة القائلين بها من العرب بأنفسهم والى خور عزائمهم . هناك تفسيرات أخرى بالعوامل المخربة والهدامة وبالمؤامرات المدبرة من خصوم الامة العربية . لست أنفي هذه العوامل الاخيرة ، فهي موجودة وأفاعيلها مشهودة . الا أني لا أصرف اليها اهتمامي الرئيسي بدافعين . أولهما اعتقادي أن قدرة العامل الخارجي على الاضرار بمجتمع ما منوطة بالشروط التي يهيؤها ابناء المجتمع انفسهم لذلك العامل الخارجي كي يستطيع التسلل اليه . وثانيهما أنه ماذا تنتظر من عدوك غير أن يعمل للاضرار بك ؟ ان اهتمامي الرئيسي ينصرف الى العربي ذاته . أريده أن يدرك أنه في تكوينه النفسي والعقلي ليس دون غيره ، فلا يذهب به ضعف الثقة بنفسه الى محاولة التبرؤ منها ، أعني التبرؤ من نفسه التي يدخل ماضيه بنسبة كبيرة في تركيبهـــا . وبصورة خاصة الا يتخلى عن أصالته الذاتية .

اني اقف عند هذه الكلمة : الاصالة . كثير مما قلته عن السلفية يجد مبرره الحقيقي، كما يجد دافعه الحقيقي في ما تحمله كلمة الاصالة هذه من معان . وليست الدعوة الى التمسك بالوجوه الخيرة من قيمنا السلفية غير دعوة الى أن يكون سلوكنا منبعثا من العناصر الذاتية في تكويننا ، وأن تكون منجزاتنا مطبوعة بطابع شخصيتنا الخاصة . جميل ، بل انه لواجب ، أن نشارك الركب الانساني في مسيرته ، نأخذ منه بقـدر ما نحتاج ونعطيه مما نملك . وظروف العرب المعاصرين تجعلهم في حاجة أكثر مما هم عليه من قدرة . الا أن الخطأ هو في أن يدفع العرب المعاصرون تخليهم عن شخصيتهم ثمنا لما يأخذونه مما يحتاجون اليه . انهم بهذا يضيعون أصالتهم ، وذلك شيء مؤلم مثلما هو

خطر . لا بد لنا من ان نحافظ على اصالتنا ونعض عليها بالنواجذ . هـذه دعوة الى التمسك بالاصالة يسعدني أني وجدت ، بين العلماء الاعلام الدارسين لحياة العرب في ماضيهم وحاضرهم ، موافقا كبيرا عليهـا هو الاستاذ جاك بيرك . كلمـة الاصالة كثيرة التردد على شبا قلم الاستاذ بيرك ، ومعناها عزيز على قلبه . أما الاصالة العربية نفسها فانه لا يستطيع نكران اعجابه بها وتخوفه من أن يضيعها أهلها . وان فعل فاني قادر على ان اقرا لكم خاتمة مقال كتبته في ذات يوم حول كتابه « كلمة العرب الى العالم الجديد » ، وتعليق الاستاذ بيرك على النتيجة التي توصلت اليها في آخر ذلك المقال . كتبت انا :

« ... نكتشف في هذه الكتابات حسرة وحنينا يترددان في نفس جاك بيرك بمناسبة ما يمر به عرب اليوم من تطور ، في الانتقال من أصالتهم التي تبدو بتأثير بعض العوامل تخلفا ، الى الحياة العصرية التكنيكية ، التي توصف بالتقدمية ، ولكنها تهدد بضياع الاصالة وقيمها الرفيعة ... انه لحن تتداخل فيه أنغام الاشادة بقيم العرب الحضارية ، والاهابة بهم الى نبذ التخلف ، بأنغام الاسى والتحذير من أن يتبدلوا بحجة التخلص من التخلف تفردهم الروحي وقيمهم الاصيلة الرفيعة . » .

لقد علق الاستاذ بيرك على كلماتي هذه ، بعد أن قرأها منشورة ، بقوله في رسالة احتفظ بها منه :

« ... وبصورة خاصة فانك بالنتيجة التي توصلت اليها أصبت سواء المفصل . » .
« Votre Conclusion en particulier a touché juste .. »

وبعد ، فاني حين اعيد النظر بكل ما قلته أجد ان علي ، وقـد بلغت من حديثي نهايته ، ان اعتذر اليكم عن خيبة أمل قد تكون اصابتكم مما سمعتموه مني . لقد وعدت بان اتكلم عن سلفية العرب المعاصرين ، ولكني ، فيما أراه ، تكلمت عن سلفيتي انا الشخصية . شرحت آرائي في ما هي السلفية وما ينبغي أن تكون عليه ، واستشهدت بكتاباتي . ان عذري يبقى العذر الذي قدمته آنفا ، واعني به اعترافي باني لست باحثا أكاديميا . فعلى الرغم من الارضية العلمية التي تقف عليها ثقافتي اظل اقرب ما اكون الى الفنان في رؤيتي الامور ، وفي التعبير عن هذه الرؤية . أظل أرى الاخرين من خلال نفسي ، وأرى نفسي في الاخرين . ان ما يتبقى لي هو صدقي في تعبيري وايماني بما اقوله ،

وحين اذكر الايمان ، واذكر اعتمادي على مدركاتي الذاتية واحاسيسي الشخصية كلما اعوزتني المراجع والبحوث والاحصاءات ، أعود الى قول السلفي الاول بين العرب ، وهو الذي كان في وقته المجدد الاول ، وأعني به محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ، الذي قال في ذات يوم : اتقوا فراسة المؤمن ، فانه ينظر بنور الله . أرجو اذن أن لا تفسل فراستي أو تخطىء احكامي ما دمت بدافع من الايمان بما أعتقده قد تحدثت اليكم ، ونفضت امامكم افكاري .

والشكر لكم .

١٩٧٨/٣/٣١

تعليق ختامي لجاك بيرك

لقد كنا نريد حقا أن تحدثنا بوصفك فنانا ، بالطبع . اما فيما يتعلق بالمفهوم الذي طورته في حديثك ، فقد كان موضوع الكثير الكثير من الابحاث المتناقضة في نتائجهـا . ومنذ سنوات وانا اهتم بهذا المفهوم ؛ غير أن تفسيري الشخصي قد تطور ، فتراني انزع اليوم الى جعل « الهوية » بدل « الاصالة » محورا لابحاثي . على أن الاصالة تاتي بعد ذلك لكي تؤنس بحث الهوية لانه لا يمكن لنا لحسن الحظ أو لسوئه أن نبلغ هذه الهوية الا بالتجريد ، وليس بوسعنا بلوغها بالتعبير المباشر او العاطفي الخاضع لتغيرات العصور.

لم يكن هؤلاء الاسلاف الذين حدثتنا عنهم في العصور التي عاشوا فيها أسلافا بعد . لقد كانوا يؤلفون في أنفسهم نوعـا من السلفية مردها الذكرى ، مع شيء من التجديد او التجاوز .

موقفنا ازاءهم اذن هو في آن واحد موقف الاخلاص والنقد .

اننا على امتداد فترة طويلة من الديمومة ، نستطيع الوصول لتحديد هوية ما الى نوع من الجبر . على أن الجبر لا يثير انفعال أحد أبدا . لهذا تاتي الاصالة لنجدة هذا البحث وجعله مقبولا بما فيه من لا انسانية .

لقد قلت بحـق ان اهتمامك بالقديم لا ينبع من حب للقـدم نفسه وانما يتمسك باحكام وبصيغ تحليلية لا يمكن فيها الحد من اهمية العنصر الذاتي .

ومن ناحية اخرى ، فاننا نعلم فيما يخص الاصالة والعلاقة مع القاعدة ان هناك عدة انواع من القواعد : هناك ، لدى العرب ، الاصول ، وذلك بالمعنى الذي يريده بهذه التسمية الفقهاء وعلماء الدين ؛ وهي قبل كل شيء قواعد متعالية . بيد ان انسان اليوم يبحث عن القواعد في ميدان آخر غير الاصول . انه يستطيع البحث عنها في الطبيعة . الطبيعة بوصفها كذلك ، مطورا بذلك وجهات النظر التي عبر عنها وصاغها ابن رشد في مساجلاته المكتوبة مع الغزالي . وها نحن نصل من جديد الى الاصالة لنبين أننا لا نتحاشى اي مساجلة من مساجلات الزمن حين نقوم بتحديد وجهة نظرنا .

ان ما هو مؤكد هو ان التقدم والتجاوز يستدعيان الهوية لسبب في منتهى البساطة: اذن لمن التقدم ولمن التجاوز ؟. اذا كنا نتحدث عن تقدم انسان ما ، وتجاوز انسان ما ، فاننا نجد انفسنا من جديد ازاء بحثنا الاصلي عن الهوية .

فؤاد الشايب

عادل ابو شنب

١

« لا نفاخر نحن ابناء الدورة الاولى في أدب القصة السورية بانتاجنا الضخم وادبنا المتفوق ، فليس بين أيديكم منه سوى حفن لا تملأ الكف ولا العين »(١) .

.. لشد ما هو دقيق ، فؤاد الشايب في قوله هذا . فهو من جيل الرواد في القصة السورية ، وهو من هؤلاء القصاصين الاوائل الذين لم يتركوا انتاجا ثرا ، بل تركوا فنا جديدا تعهدوه بالرعاية حتى شب ، وصارا جنسا أدبيا سائدا .

ترك فؤاد الشايب مجموعة « تاريخ جرح »(٢) التي يعيد اتحاد الكتاب العرب طبعها ، كما ترك مجموعة متفرقة من القصص(٣) وجزءا من رواية(٤) . فهو قاص مقل ، بسبب من انهماكه في أعباء العمل ، ان في الصحافة بعد عودته من فرنسا ـ ١٩٣٢ ـ وان في التصر الجمهوري او في

---

(١) من محاضرة للمرحوم فؤاد الشايب ألقاها في ١٥ آذار ١٩٥٣ في دمشق .

(٢) طبعت في دمشق عام ١٩٤٤ وكان المؤلف قد اعلن عنها باسم « وادي الجن » .

(٣) قصص « عندما يستيقظ الجسد » « السكرتان » ـ جريدة الايام ١٩٣٥ « حياة بلا غد » « ما راي الطبيب » ـ مجلة الصباح ١٩٤١ ـ وقصص أخرى في مجلة « الشام » وجريدة « الاستقلال العربي » .

(٤) « سيرة نفس » نشر بعضا منها في مجلة « الحديث » ١٩٤١ وبعضا آخر في مجلة « الصباح » ومقاطع في مجلة « الآداب » اللبنانية بعنوان آخر هو « أوراق موظف ».

مديرية الدعاية والانباء أو في وزارة الثقافة رئيسا لتحرير مجلة «المعرفة» وان في الارجنتين ممثلا للجامعة العربية هناك(١) لكن هذا النتاج ، على قلته ، رسم معالم الفن الوليد في سورية ، وجعل القصة القصيرة لونا ادبيا مقبولا ، بعد أن كان في اعين القراء واذهانهم شبيها بسرد «الحكواتي» في مقهى من المقاهي الشعبية .

٢

ما هي القصة في نظر فؤاد الشايب ؟

في مجلة « الصباح »(٢) كتب فؤاد الشايب مقالا عنوانه « كيف اكتب القصة »(٣) قال فيه : « لا اعرف لميلاد القصة في نفسي عملية معينة ذات ميكانيكية خاصة ، كلما استنجدت بها أنجدت . . ان القصة عندي ، وهي في دور تمخضها ، صورة تنزل من منابع نفسي البعيدة المجولة لتكون في مضطرب الوعي . . انما هي ثمرة ناضجة تميل على الغصن الذي يحملها فما تحتاج الا غمزة القلم لتهوي ، وهكذا فاني لا اكلف نفسي عناء في وضع المخطط والاشكال والبرامج ، ولا ارسم لشخص روايتي سبيل حياته وتعاريج تطوراته ، انه سيعرفها بنفسه » .

ويضيف : « الفن الروائي لا يتكيء على المنطق دائما ، ففي قصتي « ملاك الموت » و « الشرق شرق » ؛(٤) وضعت للاولى منذ شرعت في تأليفها هذه الفكرة : أم يستولي على ضميرها ان ملاك الموت سيدخل دارها ويخرج حاملا شيئا فلا تتعذب تحت هذا الكابوس حتى يموت وحيدها ، ووضعت للثانية الخلاصة التالية : « طالب سوري بعقلية

(١) توفي في الارجنتين، وكان يشغل منصب مدير مكتب الجامعة العربية في بونس ايرس.

(٢) صدرت أسبوعية لمدة سنتين في ٦ تشرين الاول ١٩٤١ وكان رئيس تحريرها الاستاذ عبد الغني العطري .

(٣) العدد ١٣ تاريخ ١٩ كانون الثاني ١٩٤٢ .

(٤) القصتان منشورتان في مجموعة « تاريخ جرح » .

شرقية ساذجة يعيش حياة حب شديد مع فتاة باريسية تمثل كل فتون الغرب .. ثم لا شيء سوى هذه الصورة لكي ابدا .. ان احسن القصص عندي تلك التي لم يعمل فيها القلم مرة ثانية .. وما اضيفه بعدفراغي من القصة احس به ذيلا ثرثارا دون جدوى » .

ومع ان فؤاد الشايب لا يؤمن بمبدا الالتزام في الادب ، ويقول في ذلك « الاديب الاصيل يؤدي رسالتـه اداء تلقائيا ، والغيمة ترسـل الصاعقة ، ولا توصي عليها في مصانع الاسلحة ، ولم يضعها مخلوق في يمينها ، كذلك ادى الادب الخالد رسالات عظيمـة في تاريخ الانسان ولم يكن (الوجوب) نصب العين ، وفي مراحل الدهور حاول «الوجوبيون» ادراك مراتب الابداع فظلوا يتمرغون في الحضيض ، وان خيل للنظارة في وقتما انهم أثاروا الزوابع فلم تكن سوى هباء ذهب بين شروق وغروب» فان في قصصه التزام الواقعي ببيئته وارضه وشعبه و « بردود الفعل الانسانية المحتملة »(١) وتظهر معلمية الشائب « في فنه القصصي ، في ذلك النسيج المتين الذي يحبك به قصصه »(٢) فهو قاص فنان ، والسرد عنده ليس سردا باردا جافا ، بل هو سلسلة من الصور المكثفة الموحية .

٣

ما الذي اراد فؤاد الشايب أن يقوله في « تاريخ جرح » ؟

في « الشرق شرق » يصاحب احمد لوسي الباريسية ، ولكل منهما افكاره ، فهو من هذه البقعـة التي ترى العفاف قيمـة اخلاقيـة ، وهي من تلك البقعة التي ترى العفاف شيئا آخر ، ولا يلتقي الشرق بالغرب . وفي « ربيع يتضور » يبرز فؤاد الشائب بعضا من شطحات

(١) شاكر مصطفى في كتابه « محاضرات عن القصة في سورية حتى الحرب العالمية الثانية » الصفحة ٣٤١ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

المراهقة وأوهامها وقلقها ، وفي « قبل المدفع » صورة رائعة لجوع حميدان ساعة الافطار ، وكيف قدر ان يعالج جوع ذلك المساء ، وفي « احلام بولاند » عودة الى العالمين المختلفين ، الشرق والغرب ، وفي « العانس » ملامح من نفسية فتاة هرب منها قطار الزواج ، فصارت تفكر عن اختها الشابة ، وفي « جنازة الآلة » لقطة بارعة عن تعطل سيارة قادمة الى القرية واضطرار صاحبها الى الاستعانة بالعربة التي اخذت السيارة مكانها ، لشدها الى داخل القرية . وهناك قصتا « تاريخ جرح » و « جموح القطيع » اللتان لهما نكهة خاصة . وجميع هذه القصص صور من الواقع الحقيقي المعاد خلقه بريشة فنان يملك ناصية اللغة ويعرف طرائق التعبير المثيرة ، وينطلق في المضمون الذي تحمله من منطلق واضح ، اقل مايقال فيه انه الى صف القيمة الرفيعة .

٤

يلخص شاكر مصطفى في كتابه(١) مميزات الفن القصصي عند فؤاد الشايب في :

١ ــ بدء القصة من نقطة مختارة وتطوير الحدث خطوة خطوة نحو اللحظة المأزومة .

٢ ــ الاهمال في تصوير الملامح الشخصية لابطال قصصه الا بمقدار مايفيد هذه القصص .

٣ ــ الاتكاء على اللقطات الجانبية التي تكشف الفكرة وتوجهها .

٤ ــ يستخدم الشايب اسلوبا ليس رخوا كاسلوب جبران وليس قاسيا كالاساليب البليغة القديمة .

غير انه يمكن القول ان فؤاد الشايب لم يدرس ــ نقديا ــ دراسة

(١) « محاضرات عن القصة السورية في الحرب العالمية الثانية » الصفحات ٣٤٢ ــ ٣٤٣ ــ ٣٤٤ ــ ٣٤٥ ــ ٣٤٦ ــ ٣٤٧ .

جادة بعد ، باستثناء دراسة شاكر مصطفى ، وربما كان في اعادة طبع مجموعته هذه ، فرصة لتقويم فؤاد الشايب وادبه تقويما جادا ومفصلا .

٥

لفؤاد الشايب غير « تاريخ جرح » قصص متفرقة ، وجزء من رواية ومقالات(١) نشرها في مجلة « المعرفة » السورية في اول طلعتها ، فجاءت قطوفا من آراء في الادب والفكر والثقافة فاذا اضيف هذا الى مقالات واحاديث ولقاءات ومحاضرات وخطب واسهامات في الحياة الادبية(٢) نشرت في الصحف والمجلات السورية واللبنانية والمهجرية في الثلاثينات والاربعينات والخمسينات والستينات .. شكل الاعمال الكاملة التي من طموح اتحاد الكتاب العرب في القطر العربي السوري ، فيما اظن ، أن ينشرها للشايب ولامثاله .

٦

يبقى الجانب الشخصي في فؤاد الشايب .

عرفت الشايب منذ مطلع حياتي الادبية ، ورايت فيه الاديب الكبير دونما استعلاء ، والحضن الحادب على مـن هم في اول الطريق مـن الموهوبين ، وبدا لي وهو في قمة مناصبه عزوفا عنها ، آملا ان يتفرغ للادب ، وهي امنية لم يكتب له ان يحققها . ولقد كنت اصغر اعضاء الوفد السوري الى مؤتمر الادباء العرب في القاهرة (٣) ، سنا ، فما كان صغر سني ، وخجلي وانا ادرج مع أعلام الادب من امثال سامي الدهان وسامي الكيالي وخليل الهنداوي ، رحمهم الله ، في قاعات المؤتمر ،

(١) كان ينشرها في الصفحات الاخيرة من كل عدد تحت عنوان « حديث الشهر » .

(٢) كان على سبيل المثال ، رئيسا للجان مسابقات عديدة في القصة اجرتها الصحف والمجلات السورية في الاربعينات والخمسينات .

(٣) عام ١٩٥٧ .

الا حافزا له ـ وهو رئيس الوفد ـ ليخصني بتقديره وحدبه ، اعترافا منه بالموهبة الشابة والبراعم التي تتشكل في الارض الادبية في القطر ..

كان الشايب انسانا ، وكان في حياته اليومية اديبا بحق ، ومن المؤسف أن تتزاحم متاعب الوظيفة لتقتنص من الشايب اعز مايملك : أن يكون اديبا متفرغا للادب ، يمارس القراءة والكتابة ولا غير سواهما .

٧

هل تطمح اعادة طبع « تاريخ جرح » الى ان تكون تكريما للاديب الكبير ، والرائد المجلي في فن القصة السورية ؟

هذا الطموح .. بعض من طموح آخر ، فاتحاد الكتاب العرب باعادة طبع هذه المجموعة يكرس تقليدا جديدا في حياتنا الادبية ، وهو أن يكرم الادباء من امثال الشايب بنشر نتاجاتهم مجددا حتى يلتقي جيل الرواد بالجيل الجديد ، وحتى يعرف الابناء مافعله الآباء .

* بهذه الكلمة تقدم الطبعة الجديدة من كتاب فؤاد الشايب « تاريخ جرح » .

رسائل ثقافية

رسالة القاهرة

نشاط ثقافي بالاسكندرية

أحمد محمد عطية

تشهد مدينة الاسكندرية نشاطا ثقافيا كبيرا ، تتعاون في انتاجه وابداعه ، الاجهزة الثقافية الرسمية والجماعات الثقافية الخاصة مع بعض الادباء والفنانين من القاهرة والاسكندرية . فقد اقامت تلك المدينة الساحلية الجميلة ، ذات الثلاثة ملايين ، مهرجان الاسكندرية الثاني للثقافة والفنون. وتضمن المهرجان عروضا فنية ، قدمتها فرقة الاوبرا المصرية واوركسترا الكونسرفتوار ، على مسرح سيد درويش . كما احتوى المهرجان ندوات شعرية ومحاضرات حول الفن والادب والجمال ومعارض الفنون التشكيلية. وطافت بشوارع المدينة وجوه الكرنفال تحمل صور أعلام الاسكندرية في الادب والفن . فجاء المهرجان اشبه بتظاهرة ثقافية كبيرة ، جعلت الروح تدب في اجهزة الاسكندرية الثقافية وأنشطتها العامة والخاصة . وقد اوصى المهرجان بعقد مؤتمر للادباء العرب في العام القادم بمدينة الاسكندرية احتفالا بمرور ثلاثة وعشرين قرنا على قيام المدينة واحياء لدورها الثقافي التاريخي المهم . ويشترك في الاعداد لهذا المؤتمر مجلس الثقافة بالاسكندرية ، والمجلس الاعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة ، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .

ولعل هذا كله يؤذن بعودة الروح الى الاجهزة الثقافية والحياة الثقافية بمدينة الاسكندرية ، تلك المدينة العريقة باسهاماتها الحضارية والثقافية في الحضارة الانسانية. وتضم الاسكندرية ، ثاني مدن جمهورية مصر العربية ، جامعة كبرى وكلية للفنون الجميلة وناد للقصة ومعهدا للموسيقى وقصورا للثقافة الجماهيرية وهيئة للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ومجلسا للثقافة واذاعة محلية يغطي ارسالها شمال غرب الدلتا ، وعدة مسارح عامة وخاصة وعشرات من دور السينما ومعارض الفنون التشكيلية .ويعطي البعد التاريخي والبحر للمدينة زخما حضاريا ثقافيا ملموسا . يضاف الى ذلك ماشهدته المدينة طوال الشهور الماضية ، من مهرجانات

سينمائية دولية وامسيات شعرية كبرى كامسية البوصيري ، واحتفالات بذكرى فنان الموسيقى سيد درويش ، ابن الاسكندرية وفنانها الاكبر . وتتعدد أوجه النشاط الثقافي بالاسكندرية ، من بينالي البحر الابيض المتوسط للفنون التشكيلية الذي يعقد بها مرة كل عامين ، ويشترك فيه فنانو الدول المطلة على البحر الابيض ، وتمنح الميداليات والشهادات والجوائز ، الى ماتصدره الهيئات الثقافية الرسمية والجماعات الخاصة من مجلات ثقافية ومطبوعات ادبية تشكل رافدا ابداعيا في الثقافة العربية جدير بالعناية والاهتمام والتعريف .

فاصدرت هيئة الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية مجلتها « الشاطىء » ، واعلنت فيها عن اهدافها وأنشطتها وأجهزتها. وقالت ان الهيئة تعمل على رعاية النشاط الثقافي بالاسكندرية في مجالات الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، وانها ستعمل بكل الوسائل على اظهار ونشر واذاعة وعرض الانتاج الفكري والادبي والفني داخل المدينة وخارجها، في مصر والوطن العربي ،مستهدفة ابراز الطابع السكندري والتراث الحضاري في كل مايتصل من هذا الانتاج ببيئتها المحلية او تاريخها القديم والحديث ، وانبثقت لذلك ثلاث لجان للآداب والفنون والعلوم الاجتماعية . وتفرعت هذه اللجان بدورها الى شعب . فضمت لجنة الآداب أربع شعب للشعر ، والادب الشعبي ، والقصةوالمسرح، والنقد والترجمةوالتراث.وضمت لجنة الفنون شعبتين؛الاولى للفنون التشكيلية،والثانية للفنون التعبيرية (تمثيل وموسيقى) . اما لجنة العلوم الاجتماعية فتفرعت الى ثلاث شعب، للفلسفة والاجتماع وعلم النفس ، وللتاريخ والجغرافيا ، ثم للقانون والاقتصاد والسياسة . وللهيئة مجلس ادارة برأسه الدكتور عمر الجارم ونائبه الدكتور محمد علي أبوريان عميد كلية الآداب بجامعة بيروت ، وامينه العام ممدوح العربي . ويضم المجلس كبار أعلام الفن والادب بمدينة الاسكندرية، كالفنان التشكيلي الكبير سيف وانلي والقصاص الدكتور يوسف عز الدين عيسى، والروائي الطبيب الدكتور علي البارودي ، وأستاذ اللغة العبرية الدكتور حسن ظاظا ، والدكتور محمد حسن الشماوي استاذ الادب العربي بجامعة الاسكندرية . ولعل مايلاحظ على هذه الاسماء انها تفتقد اسماء كتاب الاسكندرية ـ المنتجين فعلا ، من جيل الوسط وجيل الشباب .

« الشـــاطىء »

قدم « سالم حقي » ، رئيس تحرير مجلة « الشاطىء » ، المجلة بكلمة انتقد فيها تخلف الاسكندرية عـن ممارسة دورهـــا الثقافي والحضاري ، وأشار الى اهمية صدور مجلـة « الشاطىء » في « حمـل الثقافـة العربية ... مضمخة بأنفاس الاسكندرية ».

واعلنت هيئة الفنون والآداب بالاسكندرية ناشرة المجلة ، عن منشوراتها التي تتوزع بـين الروايـة والقصـة القصيرة والشعر والمسرحية الشعرية والترجمة . فاصدرت في الشعر : « أصداف الشاطىء » لمحمود عبد الحي ، « وباب المدينة » لمحمودالمتريس وفي القصة القصيرة :«لعنة الجسد» لسالم حقي ، وفي الرواية : « الضحى والليل » لحسنـي نصـار . وفي المسرح الشعـري : مسرحية « تحت أسوار الاسكندرية » لمحمد محمود زيتون .

أما مجلة « الشاطىء » فتقع في ثمانـين صفحة مـن القطـع الصغير . وتضم بعض المقالات ، النقدية في الادب والفن ، وعـددا من القصص والقصائد التي تنطلق من وحي الاسكندرية وواقعها الحي . فكتب الدكتور محمد علي أبوريان مقالا عن فنان الاسكندرية سيف وانلي (٧٣ سنة) ، ركز فيه علـى اخلاص ذلك الفنان التشكيلي الكبير لمدينة الاسكندرية ورسوخه بها ورفضه لكل اغراءات العاصمة ، كما تحدث عن اخلاصه الفني في التعبير عن الاسكندرية قائلا : « لقد اخلص سيف وانلي في فنه للاسكندريـة وتفتحت أحاسيسه على مناجاة البحر والوانه وأمواجه الزاخرة ، فنفذت الى أعماق الفنان الملهم فأجاد التعبير عنها وعاش في خضم الحياة في المدينة الصاخبة صيفا ، الهاجعة شتاء ، في أحضان البحر المتسع الكبير يحيط بهتلامذته والمعجبون به احاطة السوار بالمعصم .. » ، وأشاد الدكتور أبوريان بمصور الاسكندرية الاكبر ، كما اطلق عليـه النقاد الاجانب ، وبالتقدير العالمي والمحلي لفنه . اذ نال جائزة ناصر من موسكو وجائزة الجدارة من مصر ، وانتشرت لوحاته في متاحف العالم وسفاراته وخصته دائرة المعارف البريطانية بمقال كاحد كبار الفنانين التشكيليين في العالم كله . كذلك أهدته جامعة كمبريدج ميداليتها الذهبيـة وضمتـه الى عضويـة الزمالـة في الفـن التشكيلي .

« أمـواج »

وأصدر قصر ثقافة الحرية مجلة « أمواج » بالتعاون مع هيئة الكتاب بالقاهرة ، ورأس تحريرها د. محمد زكي العشماوي ، وضم مجلس التحرير د. محمد طه الحاجري ، و د. أحمد أبو زيد ، و د. نهوت عبد الله ، وتولى ادارة التحرير محمد غنيم مديرقصور

الثقافة بالاسكندرية ، ورسم غلافهاورسومها الداخلية الفنان الكبير سيف وانلي . وقد أولت هذه المجلةعناية أكبر للدراسات الادبية والنقدية . فكتب د. محمد طه الحاجري دراسة عن « الاسكندرية في شعر شوقي » تناول فيها صور الاسكندرية في شعر أحمد شوقي والرؤية التاريخية للاسكندرية فيشعر الشاعر الكبير ، وأثر الاسكندرية في حياة شوقي وتطور رؤاه . وتضمنتالدراسة بعض المعلومات الجديدة عن الحياةالخاصة لشوقي في الاسكندرية . وكتب د. السعيد الورقي عن الاحساس بالمراة في شعر نزار قباني . واحمد علي السمرة « نحو اوبرا عربية » ، مناديا بابداع اوبرا عربية الفكر والروح واللغة والموسيقى . كما قدم احدث اعداد مجلة « أمواج » مجموعة من القصص القصيرة والقصائد الشعرية . واستعرضت المجلة النشاط الثقافي بالاسكندرية من ندوات وأمسيات شعرية الى معارض فنيةومناقشات للرسائل والاطروحات بجامعة الاسكندرية .

غير انه تثور ملاحظة عند مراجعة اعداد مجلة « امواج » الرصينةانها تغلبالدراسات الاكاديمية لكبار الاساتذة الجامعيين عن موضوعات أشبعت درسا وبحثا ، مثلدراسة د. طه الحاجري عن « ابن الرومي وديوان شعره » وغيرها من الدراسات عن فن المقامة او عن رسالة الغفران ، وذلك بدلا منالتركيز على الثقافة الحديثة في الاسكندرية واتاحة الفرصة لشباب الادباء بالاسكندرية ليكتبوا ويبدعوا ويتنفسوا . كما ان مجلة ثقافية اقليمية تصدر عن مدينة الاسكندرية ، وهي مدينة ذات أبعاد تاريخية وحضاريةوثقافية. ينبغي ان تتميز بالتعبير عن ثقافة الاسكندرية وحضارتها قديما وحديثا ، وان تترك الدراسات التقليدية لغيرها من المجلات الثقافية الصادرة بالقاهرة وبغيرها من العواصم العربية . فنتوقع ان نطالع في المجلة دراسات تتصل بعالم الاسكندرية الثقافي ، كما فعلت المجلة بنشرها دراسة د. الحاجري عن « الاسكندرية في شعر شوقي » ودراسة عبد العليم القباني عن « كفافس شاعر الاسكندرية العالمي في العصر الحديث » ، وان نطالع في باب المكتبةالعربية مراجعات للكتبالحديثةالصادرةفيالاسكندرية، مثلما تناولت المجلة ديوانالشاعر السكندري محمود عبد الحي « أصداف الشاطىء » مراجعة محجوب مرسي . وان تعرض أيضا لمعارض فناني الاسكندرية المعاصرين كما فعلت مجلة « أمواج » في عرضها لمعرض فناني الاسكندرية بمتحفمحمود سعيد ، ومعرضهم السنوي بمعهد جوته ، والصالون السنوي لفناني الاسكندرية الذي اقامته جماعةالادباء والفنانين بالمدينة ، فهكذا تنعكس الاسكندرية ونشاطها الثقافي والفني على صفحات مجلاتها الثقافية . ولا يعني هذا ان تتوقع المجلات

الثقافية السكندرية على ذاتها وتكتفي بمحليتها ، ولكن ان تحافظ على مهمتها الاساسية في التعبير عن عالم الاسكندرية الثقافي المعاصر ، ثم ان تفتح نوافذها على الثقافة العربية المعاصرة ايضا ، مثلماعرضت لمجموعة القاص الليبي خليفة حسين مصطفى « توقيعات على اللحم » ، مراجعة محمود عوض عبد العال .

« الكلمة »

وللثقافة الجماهيرية بالاسكندرية مجلتها الثقافية « الكلمة » . وقد صدر منها عدة اعداد . وسنجد الاسماء نفسها التي طالعناها في مجلة « أمواج » ، فالدكتور احمد أبو زيد هو مستشار التحرير ، والدكتور السعيد الورافي هو مدير التحرير ،وتكرار اسماء الكتاب هنا وهناك يدعو الى تجميع كل هذه المجلات ، الصادرة عن الاجهزة الثقافية الرسمية ، في مجلة واحدة كبيرة ، وضم الكتاب المنتجين والمعروفين بالاسكندرية الى هيئة تحرير المجلة وعدم الاقتصار على الاسماء الرسمية او المدرجة في هيئات تحرير هذه المجلات كاسماء شرفية . وقد احتوى العدد التاسع من مجلة « الكلمة » علىمقالات ودراسات وقصص وقصائد ومراجعات . كما تضمن رؤية لمستقبل الحركة الثقافية بالاسكندرية ، كتبها حسني نصار . وهي رؤية طموحة تتناسب مع حجم المدينة حاليا وتراثها الثقافي ودورهاالحضاري والتاريخي، وتواكب توقعات تطورها في المستقبل القريب. فيدعو الكاتب ، أو لعله يحلم ، الى انشاء دار صحفية كبرى تصدر صحفها العامة ومجلاتها الثقافية بالاسكندرية وتنشر تراث الاسكندرية ، وتجعل من المدينة مصدراشعاع ثقافي لكل الوطن العربي . والى اعادة الاعتبار لمكتبةالاسكندرية وكفالة الاستقلال والشخصية المؤثرة لها في الحياة الثقافية العربية والانسانية . وانشاء دار نشر كبرى (ايضا) لنشر الانتاج الفكري بالاسكندرية . وكذلك تأسيس فرع لاتحاد الكتاب بالمدينة ، وسجل ثقافي لكتاب الاسكندرية وفنانيها واعلامها . وتقوية اذاعة الاسكندرية لتغطي البلاد ، ومد الجسور الثقافية والفنية بين الاسكندرية والقاهرة عن طريق أجهزة الاعلام والثقافة المركزية بالقاهرة ومراسليها الدائمين بالاسكندرية . انها حقا رؤية طموحة ، ولكنها تعبر عن فورة النشاط الثقافي بالاسكندرية وما تبثه من آمال لاعادة المدينة الساحلية الكبيرة الى سابق عهدها التاريخي والثقافي والحضاري .

« اقلام الصحوة »

ولعل مجلة « اقلام الصحوة » هي اكثر المجلات الثقافية تعبيرا عن النشاط الثقافي بالاسكندرية واصرارا على شخصيتهاالمستقلة عن الاجهزة الرسمية بالمدينة بتمويلهاالذاتي،

وبما تنشره لكتابها الناشطين المبدعين المتواجدين في الساحة الثقافية بالاسكندرية والقاهرة ، وما تصدره من مطبوعات ثقافية واعمال ابداعية . فانها تصدر في شكل كتاب غير دوري وتخصص بعض أعدادها لنشر اعمال ابداعية كاملة . وقد سبق ان تناولنا بعض أعدادها العامة بالتعريف في رسالة سابقة للمعرفة . وستتناول في هذه الرسالة أحدث أعدادها وبعض الروايات الصادرة في سلسلة « اقلام المرفة » كما وعدنا في رسالتنا للمعرفة (عدد ديسمبر الماضي) .

ومن الملاحظ أن شباب الادباء بالاسكندرية يتولون امورهم بانفسهم ويلتحمون بفناني الاسكندرية . ففي احدث اعداد « اقلام الصحوة » العامة تولى القاص والروائي الشاب محمود عوض عبد العال رئاسة التحرير ، بدلا من اسنادها شرفيا الى الفنان الكبير سيف وانلي ، وقام الفنان عصمت داوستاش بالاشراف والتحرير الفني ، وتولى سكرتارية التحرير صبري أبو علم . ووضعت « اقلام الصحوة » شعارها الذي يحدد هويتها بانها « كتاب لادباء وفناني الاسكندرية يصدرونه على نفقتهم الخاصة » ، وانها تصدر من « اتيلييه الاسكندرية » . والجديد في هذا العدد هو اهتمامها بالتعبير عن الادباء الشباب في الوطن العربي والوعد بتخصيص ملفات واعداد خاصة لنشر اعمالهم ودراستها ، وافساح مساحة اكبر للفنون التشكيلية والموسيقى . وقد تضمن العدد بالفعل ملفا خاصا ضم قصص الشاب سيد بكر ودراسة نقدية لاحمد أبو مطر ، ودراسة للكاتب الفلسطيني صالح أبو صبع عن « محمود درويش والتضاد التعبيري » .

ولعل هذا هو ما يميز تجربة « اقلام الصحوة » عن سائر المجلات الثقافية الصادرة عن الاجهزة الرسمية بالاسكندرية . فقد عنيت الاولى بنشر ودراسة أعمال الادباء والفنانين الشباب بالاسكندرية ، بينما اكتفت الاخيرة بالنشر لكبار الاساتذة الجامعيين الذين لا يعانون مشكلات النشر لدى شباب الادباء في ذروة نشاطهم واحتكاكهم بالواقع اليومي . وقد هاجمت المجلة حجب نادي القصة بالاسكندرية لكاس محمود تيمور المخصصة للادباء الشباب بالاسكندرية قائلة انه « شيء مخجل ان يلف كاس محمود تيمور شيخ القصة العربية ، بكفن الاعمال .. باستثناء ساعتين كل عام في مصيف جميل .. يصفقون للمهزلة السنوية التي توزع فيها الجوائز على مسابقة وهمية .. لقد جاء دور الادباء الشباب بالمدينة للمطالبة باحترام كاس تيمور واعطائه حقه من التقدير .. » .

كما وجه الاديب الكبير يحيى حقي رسالة تحية وتوجيه نشرتها المجلة بالرغم مما حوته من نقد للاسراف في الغموض والتجديد .

قال يحيى حقي في رسالته « هذا مركب صعب لا يترفق بالقارىء ، وخليق بمن يريد ان يبدأ وان يجذب القارىء اليه ، ان يترفق به . فكاذا كانت لك حرية اختيار المذهب الذي تريد ، فقد يكون من الافضل تمرين اقلامكم أولا على شيء من اسلوب المدرسة الواقعية حتى تتضح افكاركم ويفهمها القارىء. فاذا اتضحت يسهل عليكم الغازها » . وردت المجلة على يحيى حقي ردا طريفا قائلة «نحن نترك هذا التعليق المخلص للتاريخ الادبي ، فربما كان من صالحنا ان نراجع موافقنا الابداعية !! » .

هكذا تبعث « أقلام الصحوة » ، بكتابها وفنانيها الشباب ، الروح الثقافية في مدينة الاسكندرية . ومن هنا سنعرض فيما يلي لروايتين من منشورات « اقلام الصحوة » : الاولى بعنوان « الصعود فوق جدار أملس » للروائي الشاب مصطفى نصر ، والثانية بعنوان « المهاجر » للقاص والروائي الشاب محمود حنفي .

« الصعود فوق جدار املس »

في رواية « الصعود فوق جدار أملس » ـ وهي الرواية الاولى لمؤلفها الروائي السكندري الشاب مصطفى نصر ، التي اصدرتها « اقلام الصحوة » في أحد اعدادها الخاصة في ١٣٦ صفحة من القطع الصغير ـ في هذه الرواية القصيرة نتعرف الى العالم السري لمدينة الاسكندرية او الوجه الخفي لتلك المدينة الكبيرة . وهو عالم غريب حقا يبدأ من « حي غربال » الشعبي الفقير وينتهي في شارع البير ، شارع الثراء والدعارة والافيون والنساء المصبوغات وفنادق الدرجة الثانية والثالثة ، كما صورته الرواية ، مرورا بعالم البحر والمصطافين . وهو عالم يذكرنا ، من بعض وجوهه ، ببعض الصور الذي أبدعه لورنس داريل في رباعيته الشهيرة، حيث المخدرات والعاهرات والقذارة والشخصيات الشبقة ، جنبا الى جنب مع عالم البحر وزخم التاريخ والفلسفة والاسطورة للمدينة . وقد ذكر داريل ، لدى زيارته للاسكندرية والقاهرة مع بعثة التيلفزيون البريطاني تصور معالم الاسكندرية ، التي ظهرت في رباعية داريل وبهرت العالم كله وامتعته بكثافتها المتساعفة ، قال داريل انه ادخل عدة عوالم من مدن أخرى في عالم الاسكندرية ، وانه نقل حي البغاء القديم في القاهرة الى مدينة الاسكندرية التي أعاد خلقها وصياغتها في رباعيته الروائية الجميلة الممتعة ، لانه لم يكن في الاسكندرية حي مماثل . ولا اعرف هل قرأ روائينا الشاب مصطفى نصر رباعية داريل او تاثر بها في تصويره للعالم السري لمدينة الاسكندرية ؟! فيبدو لي من استعراضه ، الرائد وغير الموفق في روايته لاسماء الكتب والاعلام

الثقافية والشخصيات الروائية ، انه قارىء جيد وانه ربما يكون قد اطلع على رباعية داربل . ولكن هذا لا يعني انه نقل عالمها او بنائها من عالم داربل . فالمسافة كبيرة والبون شاسع ، بين الثراء والاتساع والشمولية في الرؤية والعمق والدربة والحنكة لدى داربل وبين عالم مصطفى نصر الروائي البسيط واهتمامه بالاحداث الخارجية والسرد والوصف الخارجي .

فهذه هي الرواية الاولى لروائي شاب عرف كيف يختار عالمه الذي خبره جيدا ، وكيف يعبر عنه ، مستخدما أسلوب الرواية الحديثة في تقديم الاحداث والوقائع عن طريق شخصيات الرواية المتعددة ، فحد بذلك من رتابة السرد . فكل شخصية تروي أحداث الرواية من وجهة نظرها وتضيف اليها معلومات جديدة ومفاهيم جديدة . ومن ثم يلقي الروائي أضواءا متعددة على أحداث الرواية وشخصياتها وتثري عالمها برؤى متنوعة . كما يقوم البناء الروائي على السرد وتيار الوعي والمونولوج الداخلي . وقد برع الروائي في التعبير بالصورة البصرية وفي تداخل الصور والازمنة وتشابك الشخصيات دون ان يفلت منها زمام السياق الروائي . غير ان الكثير من الاحداث ترد في الرواية في الزمن الماضي فكل شيء قد وقع ، وهذا ما أضعف من تطور الاحداث ومن حيويتها ، وحول الرواية في بعض صفحاتها الى سرد مباشر .

أما الرواية فهي تعبير جريء عن الرحلة التي خاضتها شخصياتها ، من حي غبريال الشعبي الفقير الطاهر الى شارع البير الملوث ، حيث الثراء والاضواء والفنادق والنساء المصبوغات . وهي رحلة ماساوية اجاد الروائي التعبير عن ماساويتها واستحالتها ، دون مباشرة بل عبر الاحداث والشخصيات والصور ، وعندما أكد استحالة الصعود في هذا العالم السري ، فالكل هابط والكل ساقط ، وهذا واضح من عنوان الرواية « الصعود فوق جدار أملس » لانه يعني السقوط والانهيار . وهذا هو ما ادركته شخصيات الرواية أخيرا بعد رحلتها المروعة من حي غبريال الى شارع البير ، من الفقر الى الضياع والسقوط .

والرواية ، ككل الروايات الحديثة ، تستعصي على التلخيص ، لانها تستغني عن الحكاية التقليدية وتتبع أسلوب التعبير عن طريق الشخصيات وتطوير الاحداث واستكمال الشخصيات كلما تقدمت الرواية واوغلت الشخصيات في تقديم احداثها وافكارها وانطباعاتها .

فنحن ازاء شخصيات ممزقة جاءت من حي غبريال لتشتري فندقا في شارع البير تمتلكه الزوجة « بدرية » ، الشخصية

المدمرة في الرواية ، لانهـا تؤثر في سائر الشخصيات والاحداث . وفي هذا الفندق تتجمع شخصياتالرواية الاخرى، الرئيسية والثانوية . من عشيقي الزوجة « فرج » و « صابر » ، الـى ابنتيها « عزيزة » و « آمال » ، الى ابنها « نبيل » ، الى الزوج الضعيـف التعيس مدمن الافيـون « محروس » ، الى الشخصيات الثانوية مثل خدم الفنون والمقهى المجاور لـه ورواد الفندق من زبائن مصيف وبحر الاسكندرية ، الى أصدقاء « نبيل » و « عزيزة » . وعبر العلاقات المشينة التي تمارسها الزوجة الام « بدرية » مع عشاقها ،حتىلتستأثر بخطيب ابنتها « صابر » علنا أمام سائر الشخصيات وتعدي الآخرين بافعالها الفاتنة . فتتحول الشخصيات بدورها الـى ممارسة الجنس الدنس والى المخدر والضيـاع والطـرق المسدودة . بمحاولة الابنة« عزيزة » الانتحار بقطع شرايين يدها يأسا واشمئزازا من افعال أمها ، ومحاولة الزوج الضعيف « محروس » والابن الضائع « نبيل » قتل « بدرية » زوجة الاول وأم الثاني . وهي محاولاتباءت كلها بالفشل ، ومن ثم رسمت نهاية الرواية بسقوط كل شخصياتها بعد محاولةالصعود الفاشلة والمستحيلة فوق الجدار الاملس . ولو خلص الروائي روايته من اقحامه لبعض الاحداث والافكار الخارجة عن موضوعالرواية وسياقها وتطور احداثهـا ، وهي زيادات محدودة ، لجعل الرواية أكثر تماسكا واقوى تأثيرا في تعبيرها الفني عن عالم الاسكندرية السري الرهيب المرفوض .مثل الزج باحداث حرب حزيران – يونيو ١٩٦٧ فجأة دون مبرر أو مقدمات أو اتصال بما سبقها أو لحقها من أحداث الرواية وشخصياتها ، فانه يقطع السياق الروائي ليدلي بخبر لامبرر له فنيا في البناء الروائي ، أو مثل استعراضـه الثقافي غير الموظف لاسماء بعض الكتـاب والشخصيـات ، كشخصيـات راسبوتين والكونت دي ساد ومحجوب عبد الدايم ، بطل نجيب محفوظ في « القاهرة الجديدة»، وذكرها دون مناسبة أو مبرر . وهذه كلها من هنات الاعمـال الاولى ، لاتنفي جمـال الرواية وسلامة معمارها الفني ودقة الاداء الفني .

« المهـاجر »

لاتغيب الاسكندرية عن وجدان ادبائها الشباب . فالاسكندرية ليست مجرد مصيف وشاطىء بحري ، ولكنها مدينة ثرية تؤثر في حياة اهلها وروادها ومحبيها . ومن هنا تظهر الاسكندريةفي رواياتأدبائها وقصائدهم وقصصهم ، وتؤدي أدوارا حيوية في اعمالهم. وقد رأينا العالم السري لمدينة الاسكندرية كما صوره الروائي الشاب مصطفى نصر في روايته « الصعود فوقجدار أملس ». كذلك سنجد الاسكندرية في رواية الروائي الشاب

محمود حنفي « المهاجر » (١٠٠ صفحة قطع متوسط) ، تلعب دورا مهما ومؤثرا في حياة بطلها الرافض والمرفوض معا ، بالرغم من ان ثلثي الرواية تقع احداثهما وتتحرك الشخصيات في مدينة القاهرة المزدحمة بتجمعاتها السكانية الكثيفة وشللها الادبية والسياسية . الا ان الاسكندرية تطفو فوق الاحداث وتنبثق كجسر للخلاص . فاليها يلجا « فاروق » البطل المهاجر الرافض والمرفوض ناشدا الخلاص من كل أزماته الفكرية والمادية . وانه ليعبر عن ذلك في فقرة من اجمل فقرات الرواية تعبيرا عن امتزاج همومه العامة والخاصة ، الروحية والمادية ، بالطبيعة والاسكندرية الخلابة المؤثرة قائلا : « كان الليل يلف المدينة ، والشوارع في مستوى نظره مغسولة بالمطر والضياء . وعلى البعد كان البحر ، مختبئا ومتراميا في اللامحدود .. انه يعرفه ، يذكره ، يستطيع ان يعبر ببصره الشوارع اليه ، يثقب الابنية والموانع نافذا اليه بقوة الروح .. الاسكندرية : يرتمي في احضانها عاجزا عن الحركة ، ولكنه قانع بنسمة من روحها الفياضة ، تاتيه رقيقة حانية ولو عبر نافذة مغلقة ، يعرف انها سخية ترحب بمن ينشدون خلاص الروح ويطلبون الامن والسلام .. » (ص٨٥)

اما بطل الرواية ، فانه يبدأ برفض الزيف في المجتمع ، لانه ينشد عالما فاضلا يؤمن به ويتعلق به ويتصوره دوما . بدابرفض الزيف في كتب التاريخ التي يدرسها لتلاميذه ، ومن هنا جمعها من ايدي التلاميذ وقام بحرقها ، ورفض أيضا استغلال التلاميذ ماديا في لعبة الدروس الخصوصية ، ومن رفض الوظيفة كلها . واصبح عاطلا ، فامتزجت ازمة المجتمع العامة بازمته الفكرية وازماته الخاصة في كيانه ، ونحن طوال الرواية نتعرف الى تصاعد ازماته وتشابكها وتعقدها .

وقد اتبع الروائي اسلوب الراوي التقليدي المطلع على كل شيء ، الذي يعلق على كل شيء . ومزج هذا السرد بمقتطفات مقدمة باسلوب القطع السينمائي في اشكال مختلفة ، كالمونولوج الداخلي وتيار الوعي والارتداد للماضي ، ومقتطفات مطولة من رسائله الى بعض اصدقائه ومناقشاته معهم ، وكلها تصور أزماته في الزمن الماضي ولاتكاد تتحرك بالشخصية المحورية والحدث ، اذ ان هذه المقتطفات المطولة تغمر الرواية وتكاد تعرقل السياق الروائي . كما ان الروائي اراد ان يفرغ كل شحناته من الواقع المعاش وان يصب كل فكره وتجاربه ورؤاه في الرواية ، فاخذ يصول ويجول ليحدثنا تارة عن أزمة الشللية والخطابية لدى بعض

شباب الادباء بالقاهرة التجمعين في المقاهي، وتارة يناقش في الماركسيـة والاشتراكيـة والراسمالية ويدلي بآراء نظرية حول مفهوم الثورة والتنظيمات الثورية . وكلها مناقشات عامة لايحتملها حجم الروايةالصغير ،وتعرقل السياق الروائي والتطور الروائي وتحول بين التقدم بالاحداث وتطفى بالزمن الماضي أو الخطابية والتقريرية على مفهوم الرواية وأزمة بطلها المحوري الذي تحول رفضه كما قلنا من رفض الوظيفة والمجتمع ، الى رفض الفكر والتنظيمات الثوريـة ، الى رفض حبيبته « زينات » ، الى رفض أسرته . حتى قرر الهجرة الى استراليا امعانا في رفضه لكل شيء . غير ان السفارة الاستراليـة أيضا ترفض الموافقة على هجرته دون ابداء الاسباب . فيكتشف انه ليس هو وحده الذي له حق الرفض ، بل ان العالم يرفضه بدوره ، فقد أغلق في وجهه الباب الوحيد للخلاص والهروب .

ويمضي الرفض من جانب العالم الى الحياة أيضا ، فيصاب بمرض خطير هوسل العظام وبالفقر والوحدة والاغتراب . ومن ثم أصبح الرفض مزدوجا منه ومن العالم ، ومنه ومن الحياة ، لذا رأى ان أزمتـه تنحصر في كلمتين « أنا والعالم » . فرفض الكل قائلا : « هذا عالم غاية في اللؤم .. لم أكن أتصور في اللحظة التي شعرت فيها بالرفض له ، انه كان قد أعد عدته لرفضي على هذا الشكل الحاسم .. » (ص ١٠) لذا جنح الى الخلاص من الحياة بالاتصال الروحي والوحـــدة الصوفيـــة . وجرب محاولات « عمر الحمزاوي » بطل نجيب محفوظ في روايته « الشحاذ » . فلما فشل أيضا واقتربت نقوده من النفاد ، وزادت وطأة المرض والحصار والياس والوحدة ، لجأ الى الاسكندرية ليموت وحيدا علـى شاطئها المهجور في ليلـة شتويـة باردة . ولفظ آخر كلماته بينما كان مونولوجـه الداخلي يعسور أزمته الروحية بين التعلق بالحياة ورفضها ونشدان الموت . قال : « ياالهي الرحيم .. ها قد توجت صداقتنا ، لك الحمد .. لك الحمد ياالهي . الجمال». ووجده شرطي الحراسةالليلية « وقدتراخت ذراعاه الى جواره ، وكانت على وجهـه ابتسامة مدهشة . » (ص ٩٨) .

هكذا يسقط البطل المأزوم ، في رواية محمود حنفي « المهاجر » ، كما سقط أبطال مصطفى نصر في روايته « الصعود فوق جدار أملس » ، وهي شخصيات رافضة لحياتها ومجتمعها ، ولكنها أيضا فاشلة ضائعـة لاتعرف الا الطرق المسدودة ، فالكل باطل ولا حل . وربما لانتفق مع تلك الشخصيات في يأسها ، ولكنا لا نملك الا ان نعجب بهـا لصدق تعبيرها عن أزماتها الخانقة .

وليست هذه هي كل الروايات الصادرة حديثا في ثورة النشاط الثقافي بالاسكندرية فتوجد روايات وقصص ودواوين أخـرى لرءسيس لبيب ومحمود عوض عبد العـال وعلي الباز وسالم حقي .. وغيرهم وغيرهم من أدباء الاسكندرية ، لايسمـح المجـال بتناولها جميعا . ولايعني هذا الاختيار أية أفضلية ، ولكنه يقدم بعض النماذج الدالة على اليقظة الثقافية في مدينـة الاسكندريـة التاريخية الحضارية الجميلة .

رسالة باريس

السريالية والثورة

قصة اللقاء بين بريتون وتروتسكي

فايز مقدسي

(برتون ـ تروتسكي) هو عنوان الكتاب موضوع هذه الرسالة ، لمؤلفه « ارتيرو شوارز » وقد اثار هذا الكتاب ومايزال يثير الضجة حوله نظرا لما ورد فيه من آراء حول اندريه برتون وليون تروتسكي . ولسوف نستعرض هنا بالتفصيل محتويات هذا الكتاب المهم .(١)

يقص « شوارز » عموما في كتابه قصة اللقاء التاريخي بين اندريه برتون زعيم السريالية ومؤسسها وبين تروتسكي الثوري الشهير . لذلك فالفصل الاول من الكتاب مكرس لتبيان الفرق بين رؤيا الرجل السياسي « تروتسكي » ورؤيا الشاعر أو الفنان « برتون » . والفصل هذا يحمل عنوان : « الشاعر والرجل السياسي » ويبدأ على النحو التالي :

« رجال بسعة افق برتون وتروتسكي يندر وجودهم في تاريخ الانسانية فقد جسدا الشاعر المثالي والنبي السياسي . شاعر كان ايضا نبيا سياسيا ، ورجل سياسة كان في وقته نبيا ايضا » .

ويضيف شوارز : « في عصرنا الراهن اكاد لا اجد شخصيا سوى قلة من البشر المثاليين : بنجامان بيريه ، انتونان ارتو ، روزا لوكسمبورغ وتشي غيفارا » .

وهذا الاعجاب ببرتون وتروتسكي يعود كما يقول المؤلف الى ان « اعمالهم مكرسة كليا لتحرير الانسان ».

ويبدأ شوارز كتابه بالتعرض لفترة ما بين الحربين ، وهي فترة ولادة وتطور العلاقة ما بين تروتسكي وبرتون . « الفترة الاكثر قتامة في تاريخ أوروبا في القرن العشرين » ، فيقرر أن برتون هو قبل كل

(١) صدر هذا الكتاب بالايطالية عام ١٩٧٤ . وصدرت ترجمته الفرنسية حديثا من اتحاد الناشرين العام ـ باريس ـ سلسلة ١٨/١٠ ويقع في حوالي / ٢٠٠ / صفحة .

شيء شاعر ، وبالتاكيد الشاعر الاكثر صدقا مع « بيريه » في الادب الفرنسي . انه أيضا المنظر الفكري لحركة ادبية « اكثر دوافعها احتداما كان ذلك العطش الذي لا يروى للحرية ، حرية قوامها الحب والشعر » .

والشعر بالنسبة الى برتون هو اداة المعرفة الاكثر فاعلية . أما الحب فهو غاية الحياة . والحرية ذاتها لم تكن فكرة مجردة لان برتون كان يعلم اننا لا نستطيع الحصول على الحرية الا عندما نصل الى « مجتمع دون طبقات » دون دولة حيث في مجتمع كهذا يصبح ممكنا تحقيق الطموح الانساني .

والشعر باعتباره اداة المعرفة يجب أن يضيء لنا الطريق الذي يؤدي الى ذلك المجتمع . لان السياسة وحدها لا تكفي . وفي مقابل عقلانية الرجل السياسي ومنطقيته يضع برتون حرية الشاعر وخياله .

يقول برتون : « الثورة الاشتراكية ليست سوى نقطة انطلاق ، مجرد بداية . ولكنها ليست نقطة وصول . انها نقطة انطلاق يجب أن تؤدي الى حل كل تناقضات الانسان العميقة » .

لان نهاية الثورة بالنسبة الى برتون — كما يقول مؤلف الكتاب — هي نهاية التاريخ. وهذه النهاية هي معرفة الغاية الابدية للانسان .

أما تروتسكي فعلى العكس . انه قبل كل شيء رجل سياسي . وحدود تذوقه الادبي ، حسب رأي « شوارز » كانت تتوقف عند أعمال زولا وموبوسان واناتول فرانس . أما مالارميه وبودلير ورامبو فلم يكن يعرفهم او يفهمهم . « والسريالية ذاتها كانت بالنسبة اليه مجرد غرابة مثيرة للفضول » .

وبالمقابل كان برتون يعرف الواقعية الاشتراكية بانها « طريقة ابادة اخلاقية » .

ويستعير المؤلف كلمات « بنجامان بيريه » ليبين الازمة الشعرية في ذلك الزمن: « ... في الجانب الرجعي هناك محاولة لجعل الشعر معادلا علمانيا للصلاة الدينية. وفي الجانب الثوري هناك ميل كبير لخلط الشعر بالدعاية . والشاعر الحالي لا يملك حيلة سوى أن يكون ثوريا أو أن لا يكون شاعرا » .

ويتابع « شوارز » المقارنة ما بين رؤيا السياسي ورؤيا الشاعر ليبين مدى التباين الفكري الذي كان قائما ما بين تروتسكي وبرتون فيقول : « ... تروتسكي لم يفهم أبدا المطالب السريالية . ان النبي السياسي قد فقد ثباته في مواجهة رؤيا الشاعر النبوية . فلم يكن بوسع تروتسكي ان يفكر ولو مجرد تفكير أن رجالا مثل لوتريامو

ودي ساد يستطيعون ان يلعبوا دورا اساسيا ذا أهمية كبرى في معركة تحرير الانسان كأهمية انجلز وماركس » .

في الفصل الثاني ينتقل المؤلف الى التحدث عن النشاط السياسي لبرتون والسرياليين عامة ، قبل لقاء الاخير بتروتسكي . وهو فصل يلقي ضوءا على الاتجاهات السياسية للسريالية في الثلاثينات من هذا القرن .

ويعمد « شوارز » في هذا الفصل الى اقصاء الفكرة التي يمكن ان يرسخها الفصل الاول في ذهن القارئ في أن نشاط اندريه برتون السياسي وغيره من السرياليين كان انفعاليا وسطحيا ، وذلك بتأكيده على ثورية وصدق اهتمامهم السياسي والعملي . ويدلل على ذلك بان السريالية كانت تجعل حضورها قويا في كل مرة دعت فيها الاحداث الى اتخاذ موقف . وانه ما من حركة فكرية أخرى تماثل السريالية في مواقفها الثورية والسياسية ، وان حلم اليقظة السريالي لم يمنع السرياليون من رؤية واقع النضال .

ويقول المؤلف ان اقتراب السريالية من الحزب الشيوعي الفرنسي وانتساب اكثر اعضاء الحركة لهذا الحزب بما فيهم برتون لفترة وجيزة لم يمنع برتون من « فضح كل خطوات الشيوعيين الفرنسيين الخاطئة » .

ويذكر بمواقف برتون واصدقائه من لاثورية الحزب الشيوعي الفرنسي عام ١٩٣٦ والعلاقات مع الشيوعيين الفرنسيين وتدخل هؤلاء مع السوفييت لمنع برتون من التحدث في المؤتمر العالمي للدفاع عن الثقافة .

ويشير « شوارز » الى ان السرياليين فهموا معنى واحدا من جملة ماركس « تبديل الحياة » وجملة رامبو « تغيير الحياة » . ويورد قول برتون في معرض الدفاع عن الثقافة : « هذه الثقافة التي لا تهمنا الا من حيث صيرورتها ، وهذه الصيرورة تتطلب بالضرورة وقبل كل شيء تحويل المجتمع بفعل الثورة البروليتارية » .

كما ينوه بادانة السريالية لعبادة الفرد ، وبالمناداة بالعنف الثوري في وجه العنف الرجعي ، والهجوم على المجتمع الراسمالي الامبريالي ، وموقف الحركة من الحرب الثانية العالمية وبياناتها . والفصل هذا عموما يرصد النشاط السريالي السياسي حتى عام ١٩٣٩ . ليس لان المواقف السياسية لبروتون واصدقائه بعد ذلك التاريخ غير مهمة ، بل لان تروتسكي اغتيل عام ١٩٤٠ ، والكتاب موضوع لدراسة العلاقة ما بينه وبين بروتون .

أما الفصل الثالث فيحمل عنوان « اللقاء الاول » ، وهو عبارة عن تمهيد عن كيفية

لقاء بروتون بأصدقائه السرياليين الاوائل خلال الحرب العالمية الاولى : اراغون وايلوار وسوبو وبيريه وريغو .. الخ .

الحرب تمنح برتون رؤياه عن الكتابة والحياة .. بداية العصيان السريالي والتمرد على المؤسسات الاجتماعية . قراءة برتون لكتاب تروتسكي عن لينين وتأثير ذلك فيه وفي السريالية ، حيث يظهر تروتسكي في كتابه العمق الانساني في شخصية لينين . وحيث يلاحظ لقاء فكري بين افكار تروتسكي حول الادب والفن وبين افكار برتون وخصوصا فيما يتعلق بالتراث الثقافي الانساني .

« يحيا لينين ، يحيا تروتسكي » عنوان الفصل الرابع حيث ينوه المؤلف باعجاب بروتون بتروتسكي واهتمامه بمصيره بعد نفيه من الاتحاد السوفياتي . حدوث انشقاق في الحركة السريالية بسبب السياسة . ارتو يكتب :

« السريالية ماتت يوم اعتقد برتون واصحابه انهم يجب أن يرتبطوا بالشيوعيين». هذه الخلافات تقود برتون الى كتابة البيان السريالي الثاني عام ١٩٢٩ ونشره في عدد كانون الاول من مجلة (الثورة السريالية) لتوضيح الامور .

في البيان الثاني هذا يهاجم برتون فكرة الثقافة البروليتارية لاعتقاده ان زمنها لم يحن بعد . وان هذه الثقافة لم تستطع تحقيق ذاتها حتى في نظام بروليتاري . وان تحقيق هذه الثقافة يحتاج الى مسيرة طويلة، وان كل من يدعي انه كاتب بروليتاري هو من أسس ثقافية برجوازية .

كما يوضح برتون موقف السريالية التالي : انتماء كلي وشامل لمفهوم المادية التاريخية ، ويرد على هجوم صحيفة « الاومانيته » حول انتحار ماياكوفسكي التي أناطت اسباب انتحاره بعدم قدرته على التاقلم مع الثقافة البروليتارية والتي رأت في انتحاره تصرفا من تصرفات البرجوازية الصغيرة . يرد برتون على ذلك بقوله انه يجب التمييز ما بين المأساة الفردية والمأساة الاجتماعية .

ويستطرد المؤلف تحليله متعرضا لتعمق العلاقة ما بين السرياليين والثورة الاشتراكية في روسيا . ويسرد كيف ذهب اراغون وسادول كممثلين للسرياليين الى المؤتمر العالمي للكتاب الثوريين في روسيا حيث عاد اراغون « ستالينيا » وحيث يكتب في رسالة موجهة الى الاتحاد الدولي للكتاب الثوريين : «نحدد اننا نقف في معسكر المادية الجدلية ، وأننا نرفض كل ايدلوجيا مثالية (وبشكل خاص الفرويدية) ، ونعتبر أن التروتسكيسة كايدلوجيا اشتراكية ـ ديموقراطية مضادة

للثورة ونلتزم بمحاربة التروتسكية في كل مناسبة » .

بالمقابل ، كما يذكر المؤلف ، كان برتون تروتسكيا في مواقفه السياسة . وينتهي هذا الفصل بمغادرة برتون فرنسا الى المكسيك ، منفى تروتسكي ، حيث سيتم اللقاء .

في الفصل الخامس الذي يحمل عنوانا شهيرا : « من أجل فن ثوري مستقل » . وهو ذاته عنوان البيان الذي كتبه برتون وتروتسكي . يشير المؤلف الى اطلاع تروتسكي على أعمال برتون السياسية في فرنسا ومواقفه في الدفاع عنه وعن افكاره الثورية . وبالمقابل ، جهله شبه التام باعمال برتون الادبية وكتاباته الاخرى . كما يشير الى محاولة تروتسكي قراءة برتون قبل وصول الاخير . غير انه لم يقرأ حقا كتابات برتون الا بعد فترة من وصول برتون وبداية الحوار .

ان فصل سفر برتون وزوجته الى المكسيك يعود في الحقيقة الى الشاعر سان جون بيرس والدكتور لوجيه (سان بيرس كان يشغل وظيفة كبيرة في الخارجية الفرنسية) فقد تدخلا لابغاده الى المكسيك لالقاء سلسلة محاضرات عن الادب والفن . غير أن برتون ما أن يصل الى المكسيك في شباط ١٩٣٨ حتى يجد نفسه مضطرا الى العودة لخلو يديه من المال . ولعدم تحمل القنصلية الفرنسية نفقات اقامته . ولكن الرسام المكسيكي ديغو ريڤيرا يدعوه للاقامة في بيته . وتروتسكي يدعوه لزيارته في الغد.

تصف « جاكلين لامبا » زوجة برتون في حديث صحفي أجراه معها مؤلف الكتاب عام ١٩٧٢ اللقاء الاول بين زوجها وتروتسكي بانه كان وديا مملوءا بالحرارة ، وأن النقاش دار تلقائيا حول السريالية والواقعية وأن برتون كان شديد التأثر برؤية تروتسكي .

فيما بعد .. نزهات ورحلات مشتركة بين الرجلين ونقاشات دائمة (بالفرنسية التي كان تروتسكي يجيدها) . كل منهما يتعرف الى الآخر بعمق وعلى نحو افضل ، وكل منهما يكتشف الجانب الخفي من شخصية الآخر . ومع أن الحوار لم يكن ليدور دائما حول السياسة والثقافة فقد كان هناك تعارضا في الافكار . اعجاب بفكرة الآخر دون الذهاب الى حد تبنيها ، واحتفاظ كل منهما بموقفه الفكري والسياسي والفني .

يشير « شوارز » هنا الى أن قراءات تروتسكي في الشعر الفرنسي كانت تقليدية جدا وأن الشعر بالنسبة اليه « كان يتوقف عند « نيرفال » » . أما التطورات التي حدثت في الشعر بعد « نيرفال » فلم يكن ليعرفها ، أو لم يتوفر له الوقت الكافي ليتابعها . وهذا ما كان يفصله عن برتون .

وبالمقابل يشير المؤلف الى ان نقص ثقافة برتون السياسية كان يخلق الياس في علاقة الرجلين . الا ان ما كان يجمعهما هو الارادة المشتركة في تغيير العالم . كل على طريقته بالطبع .

صدق تروتسكي واخلاصه واندفاعه وصفائه ، كل ذلك كان يثير اعجاب بروتون . ويعقب المؤلف أن بروتون كان يتحلى بالصفات ذاتهـا .

الحوار المستمر بين الرجلين يؤدي الى اتفاق تروتسكي وبرتون على صيغة بيان « من اجل فن ثوري ومستقل » : « يقوم الشعر والفن في اداء دورهما النضـالي الثوري على ان تحفظ كليا حرية مسيرتهما الخاصة » .

ولقد رغب تروتسكي لاسباب سياسية في وضع اسم « ديغو ريفيرا » مكان اسمه على البيان علما ان الاخير لم يشترك في تحرير البيـان .

على انه يجب الاشارة الى الصعوبات الجمة والخلافات التي سبقت تحرير البيان المشترك . ولقد كتب تروتسكي مخطوطة عن البيان بالروسية وبرتون بالفرنسية ثم تمت صياغة النص الموحد وترجمته .

ولنر قليلا هنا موقف تروتسكي من الفن وعلاقته بالثورة كما طرحه في كتابه « في الادب والثورة » :

« العمل الفني في الزمن الراهن يبدو كنسيج شـديد التعقيد لا يمكن انتاجـه اليـا (. . .) ولكنه يخلق شيئا فشيئا ضمن علاقات معقدة .. اننا لا نستطيع ان نتحدث عن الفن كما نتحدث عن السياسة . ليس لان الخليقة الفنية هي طقس ديني أو ضرب من التصوف ، كما يقول البعض ، ولكن لانها تخضع لقواعد ومنهج ، ولانهـا تملك قوانين تطورها الخاصة بها » .

« التطور الحقيقي للفن والنضال في سبيل اكتشاف اشكال جديدة هو امر لا يشكل جزءا من مشاغل الحزب » .

« .. من الخطأ القول ان الفن الجديد والثوري بالنسبة الينا هو فقط الفن الذي يتحدث عن العمال ويصف مداخن المصانع وبناهض رأس المال » .

اما موقف برتون الاساسي فيمكن تلخيصه في كلماته التالية : « كل خطأ في فهم الانسان يؤدي الى خطأ في فهم الكون » .

الفصل السادس من هذا الكتاب « في ظلمات الجحيم » يتتبع عودة برتون الى باريس ونشاطه واتصالاته لخلق « الاتحاد العالمي للفن الثوري المستقـل » Fiari وطبع البيان المشترك وارسال نسخ عنه الى العديد من المثقفين وتشكيل هيئة محليـة للاتحاد من فنانين وكتاب وشعراء متعددي

الاتجاهات السياسية . جميعهم ثوريون ضد الستالينية . كما يصدر هذا الاتحاد مجلة تحمل اسم Clé في عام ١٩٣٩ .

ثم .. مصرع تروتسكي في ٢٠ آب ١٩٤٠ نشوب الحرب الثانية . برتون يعود الى فرنسا من أمريكا في نهاية الحرب ، ويستمر في دفاعه الدائم عن حرية الفن والتعبير حتى تدركه المنية في ٢٨ ايلول ١٩٦٦ .

الفصل السابع والاخير يحمل عنوان « لا إله ولا سيد » صرخة باكونين الشهيرة. وهذا الفصل مكرس لتبيان الوجه العظيم لاندريه برتون .

في مقابلة مع برتون قبل وفاته بفترة يقول : « ما هو جوهري بالنسبة الي هو أنني لم اساوم أبدا حول ثلاث قضايا اعتنقتها في بداية حياتي : الشعر والحب والحرية » .

ويتحدث الفصل عن طموح برتون من خلال الثورة الى خلق العالم السريالي المتحرر كليا . أما التساؤل عن دوام السريالية فيجيب برتون عنه قائلا : « السريالية لن تنتهي الا بولادة حركة أخرى أكثر تحريرا منها . وحيث بوسع السريالي نفسه ان ينتسب اليها » .

ان التمرد بطبيعته يرفض فكرة التعاقب، كما يقول المؤلف ، لانه ليس بوسع المرء الاستحمام في مياه النهر الواحد مرتين كما قال هيرقليط .

وينهي المؤلف القسم الاول والاساسي من كتابه بقوله ان حضور برتون ، رغم موته ، بين الطلبة والشباب في أثناء ثورة أيار ١٩٦٨ في فرنسا كان أكثر واقعية من حضور باقي الثوريين . وللمرة الاولى نجد الشاعر يلعب دوره في الثورة أكثر من السياسي . والشبيبة تجد ثورتها عند برتون أكثر مما تجدها عند ماركس أو تروتسكي . وان جملة « سلطة الخيال » التي كتبها الطلبة على جدران باريس في أيار ١٩٦٨ تلخص في ذاتها فكرة برتون الاساسية .

« ان اندريه برتون الذي يمكن اعتباره الروح المجسد لعصره ، كان المدافع الاكبر عن حرية الكائن الانساني » .

– القسم الثاني من الكتاب يحتوي على وثائق ورسائل وبيانات ومقابلات ونصوص اعتمد الكاتب عليها في انشاء كتابه أهمها :

مقالة لبرتون عن كتاب « تروتسكي .. لينين » نشرت في مجلة الثورة السريالية – العدد الخامس ١٩٢٥ .

– بيان « من أجل فن ثوري مستقل » كتبه برتون وتروتسكي – كما سبق – كاساس لاقامة الاتحاد العالمي للفنانين الثوريين المستقلين . مكسيكو ٢٥ تموز ١٩٣٨ .

– رسالة من تروتسكي الى برتون / ١٩٣٨ .

– مقابلة مع برتون .

– رسالة مفتوحة من برتون الى ايلوار .

– لقاء تروتسكي وبرتون . نص المقابلة التي اجراها المؤلف مع السيدة جاكلين لاميا زوجة برتون عام ١٩٧٢ والتي نشرت في مجلة الآداب الجديدة – باريس – العدد الرابع عام ١٩٧٥ . بالاضافة الى نصوص أخرى متفرقة .

رسالة لندن

مجلة الأدب العربي

عبد النبي اصطيف

ظفرت الدراسات الشرق ـ اوسطية في العقود الاخيرة من قرننا هذا بالمزيد من الاهتمام . ولم يقتصر هذا الاهتمام على افتتاح أقسام جديدة لدراسات الشرق الاوسط في معظم جامعات العالم المتقدم ، او على اقبال الطلاب المتزايد على هذا النوع من الدراسات ، أو على نشر الدراسات الشرق ـ اوسطية ، التي ظلت حبيسة المكتبات على شكل رسائل جامعية ، في سلاسل علمية ، بل لقد شهدت هذه العقود اضافة الى هذا كله ظهور العديد من الدوريات التي تعنى بالدراسات العربية والاسلامية بشكل عام والدراسات المعنية بالشرق الاوسط بشكل خاص . ويمكن للمرء أن يشير في هذا المقام الى « الفصلية الاسلامية »
The Islamic Quarterly
التي تصدر عن المركز الثقافي الاسلامي في لندن ، « والمجلة الدولية لدراسات الشرق الاوسط » التي تصدر عن جامعة كامبريدج،
International Journal of Middle East Studies
و « الدراسات الاسلامية »
Islamic Studies
التي تصدر عن « معهد البحث الاسلامي » في اسلام آباد في الباكستان، و«المجلة الامريكية للدراسات العربية »
American Journal of Arabic Studies
التي تصدر في لندن ، وغيرها من المجلات الاخرى التي تصدر باللغات الالمانية والايطالية والاسبانية والتي لامجال للحديث عنها في هذا الموضع .

ومما يلفت انتباه المتتبع لما يصدر من دوريات عن شؤون الشرق الاوسط ، أنه يجد بعضها آخذا في طريقه الى التخصص . فنحن نجد بالاضافة الى تلك الدوريات التي تعنى بالدراسات الاسلامية والعربية ، والتي جرت الاشارة اليها فيما تقدم من سطور ، مجلات متخصصة تولي اهتماما خاصا لجانب معين من هذه الدراسات . والحقيقة ان هذا التخصص لايقتصر على مراعاة عامل اللغة،

كان تتخصص مجلة من المجلات بالدراسات العربية ، كما في « المجلة الامريكيةللدراسات العربية » ، أو الفارسية أو غيرها ، وانما يتجاوزه ليتركز على جزء واحد من هذه الدراسات كالادب او التاريخ او الفلسفة ، كما نجد في مجلة « أدبيات » التي تصدر في الولايات المتحدة الامريكية ، وهي مجلةحديثة جدا ، او في « مجلة الادب العربي »
Journal of Arabic Literature
والتي يمكن أن تعتبر من أبرز الدوريات المتخصصة بشؤون الادب العربي (ان لم نقل انها وحيدة في بابها) كجزء مستقل عن الدراسات العربية التي تشمل فيما تشمل التاريخ والفلسفة والفنون والجغرافياوتاريخ العلوم وغيرها من جوانب البحث .

ولاشك أن للدراسات التي تنشر في كتب قيمتها كأعمال متكاملة في ميادين المعرفة الانسانية ، ولكن مسالة جدتها أمر قابل للنظر والنقاش ، أما بالنسبة الى الدوريات فانها ـ بما تضمه من مقالات وبحوث قصيرة ـ تقدم رؤية جديدة تتسم بأنها أكثر حداثة ومعاصرة من الدراسات المنشورة في كتب . والاهم من ذلك أن هذه المقالات تعتبر اليوم من أكثر المراجع ضرورة للمباحث العلمية .

والحقيقة انه مالم تأخذ الدراسات العربية المعاصرة بمسالة النظر فيما ينشر في الدوريات ، وتعيرها الاهمية التي تستحقها، فانها لابد وان تكون اقل حداثة او متاخرةمن الناحية الزمنية بضعة أعوام على الاقل ، وبالتالي تفقد مايمكن ان تقدمه هذهالدوريات من مادة حديثة جدا ربما كان لها اثر كبير وحاسم في نتائج هذه المباحث . وبالطبع فان المسالة لاتقتصر على المطالبة بتتبع مانشرمن هذه الدوريات باللغة العربية ، بل لابد من ان تتجاوزها الى مسالة النظر في الدوريات التي تصدر بغيرها من اللغات الاجنبية ،وهي ليست بالمحدودة عددا ، أو اليسيرة قيمة ، أو الضئيلة فائدة .

ليست الغاية من هذا المقال القصير تناول مسالة الدوريات وأثرها في توجيهالدراسات العربية الحديثة ، فهذا ماآمل ان اتحدثعنه في دراسة هي قيد الاعداد ، ولكنني أود الاشارة الى العدد الاخير الثامن من « مجلة الادب العربي » التي سبق ذكرها ـ والذي ظهر مؤخرا ـ والى مايحتويه من دراسات يتصل اغلبها بالادب الشعبي في الوطن العربي وخاصة في القطر المصري الشقيق . ان الدراسات الفولكلورية ، والانتروبولوجية المتعلقة بالوطن العربي مازالت محدودة ومحدودة جدا ، ولاشك أن صدور عدد يضم جملة من المباحث التي تتناول الادب الشعبي يمكن أن يعتبر حافزا جيدا لدراسات علمية وموضوعية لهذا التراث الشعبي ، دراسة تفيد من العلوم الحديثة في الاساطير ،والاديان

المقارنـة ، واللهجـات ، والصوتيـات ، والانتروبولوجيا .

كذلك لابد من الاشارة الـى أن هـذه الدراسات ينبغي ألا تقتصر على المستعربين أو المعنيين بشؤون الشرق العربي من غير العرب ، أو على ماأحب أن أسميهم‌بالخارجيين عن هذا الادب ، بل لابد للدارسين العرب من أن يساهموا بها ، وأن تكون مساهمتهم على مستوى مقبول ينهض للمقارنـة مـع تلك الدراسات التي يقوم بها المستعربون ،خاصة وان الوسائل والتسهيلات المتاحـة لهـؤلاء لا تتوفر للكثير من الدارسين العرب . ولست الآن بصدد الحديث عن هذه التسهيلات ، ولكني يمكن أن أقول انها ليست محدودة ، وانها تتراوح بين الكتاب والمخطوط من جهة، وبين الحاسب الالكتروني « الكومبيوتـر » والمخابر العلمية والصوتية وما اليها مـن جهة ثانية .

ان هذا التراث ــ قديمه وحديثه ــ هو تراثنا أولا وآخرا ، وهو جزء مـن مقومات شخصيتنا القومية ، ولاشك أن أية دراسة له ستكون خطوة جادة في بلورة الشخصية العربية ، واعطائها بعدها الانساني الحقيقي الذي يتمثل بما قدمته الامة العربية مـن اضافة الى الحضارة الانسانية في العصور الوسيطة . وكذلك فان مسالة الانتماء الى العصر الذي نعيش فيه أمر حيوي ،ولايمكن الاستهانة به على الاطلاق . وأظن أن هـذا الانتماء لايقاس بما نأخـذه عـن الحضارة البشرية وما نتمثله ونتعلمه منها فقط ،ولكنه ينبغي أن يتجاوز هذا الى الاضافة الى هذه الحضارة . وأعتقد ان اقل مايمكن القيام به هو أن نضيف شيئا ذا شان الى الدراسات الخاصة بحقل المعرفة الذي يعنى‌بشؤون‌أدبنا وثقافتنا ، والا أصبحنا عالة على الغرب في كل شيء ، وأصبحنا مستوردين « للدراسات المتعلقة بأدبنـا وثقافتنـا ، كما نستـورد الدراسات المتعلقـة بتاريخنـا ومجتمعنـا وجغرافيتنا ، ناهيك عن مسائـل العلـم والتقنية » (١) .

ومن المعروف أن « مجلة الادب العربي » تصدر في ليدن Leiden ، وأنها مجلـة سنوية تشرف على تحريرها هيئة مؤلفة من:

محمد مصطفى بدوي
الاستاذ في معهد الدراسات الشرقية ــ جامعة أكسفورد

بيير كاكيا
الاستاذ في جامعة كولومبيا في نيويورك

م. س. ليونز
الاستاذ في جامعة كامبريدج

ج. ن. مانون

(١) د. حسام الخطيب (ملامح في‌الادب والثقافة واللغة) دمشق ١٩٧٧ ــ ص ١٥٧

الاستاذ في جامعة غلاسكو
ج. ت. مونرو
الاستاذ في جامعة كاليفورنيا في بركلي

وقد بدأ صدور المجلة عام ١٩٧٠ وصدر منها حتى الآن ثمانية اعداد ، ويسهم في تحريرها ، اضافة الى هيئة التحرير الآنفة الذكر ، مجموعة من الدارسين العرب والمستعربين من مختلف الاقطار العربية والاوروبية والولايات المتحدة الامريكية وكندا وسائر مراكز الاستعراب في العالم ، وقد ساهم في أعدادها الاولى من القطر العربي السوري كل من الدكتور حسام الخطيب ، والدكتور كمال أبو ديب .

يضم العدد الجديد مجموعة قيمة من الدراسات والترجمات والملاحق والفهارس ، والتي تعد بحق اضافة ذات شان الى حقل الاستعراب . وأهم هذه الدراسات :

١) الشعر والعمارة : بآذنج(١–١٩) (١) لفرانز روزنتال

٢) الملكية الاسلامية وشعر المديح العربي في القرن التاسع (٢٠ – ٣٥) لستيفان سبيرل .

وهي دراسة لشعر المديح عند أبي العتاهية ومسلم بن الوليد وأبي تمام والبحتري في الفترة مابين ٧٧٠ – ٩٨٠ م .

٣) مراضاة الخليفة : تحليل لروايات مختلفة لحكاية عن أبي دلامة والخليفة المنصور (٣٦ – ٤٧) بقلم هارتموت فاهندريتس .

٤) صيغ ومضامين في الشعر البدوي الشفهي المعاصر (٤٨ – ٧٦) . لسمها الوايا

وهي دراسة مستفيضة لخمس من القصائد البدوية ، وتعتبر هذه الدراسة الاولى من نوعها لهذا الشعر حتى الآن .

أما القصائد فهي :

أ) يا قلب شب النار ، يا قلب شبه عليك شبه ، والحطب يجابي
لدريم الزلاوي

ب) ياقلب شب النار
ارقد عليها من هشيم النوازي
برواية علي الكرشان

ج) امبارحه شرقي شناع الهبي
متلفلفين وسقنا بالعكابي
برواية سلامة أبو سبايت

د) يا قلب شب النار يا قلب شبه
انت عليك وقد الحطب اجابه
برواية سلامة أبو عايدة

هـ) ياقلب شب النار ياقلب شبه
خلي سناها من ورا البيت نابي
برواية مصلح بن عمرو

(١) تشير الارقام الموضوعة بين قوسين الى أرقام صفحات العدد المراجع .

وقد الحق الكاتب آلوايا بدراسةقصيدتين وذيلهما ببعض التعليقات والشروح اضافة الى الترجمة .

٥) الموال المصري : قصته ، تطوره ، واشكاله في الوقت الحاضر (٧٧ ـ ١٠٢) لبيير كاكيا .

ويتناول فيه الدكتور بيير كاكيا الموال المصري بالدراسة ، مقدما له بتمهيد يتصل بالاشكال الشعرية الفنية التي كتبت بالعامية عبر عصور الادب العربي منذ العصر الاموي .

٦) الموال الشمسي الجنسي في مصر (١٠٤ ـ ١٢٢) لـ : سيرانين فانجول

وقد ارفق الدارس فانجول دراسته بنماذج مترجمة من موالات القاهرة وسوهاج والجيزة والبحيرة والاسكندرية والاقصر .

٧) قصص جورج سالم القصيرة (١٢٣ ـ ١٢٥) لـ : م. ج. ل. يونغ

ويتناول فيها الدارس فن « القصة القصيرة » عند القاص السوري المرحوم جورج سالم ، وذلك بالاضافة الى ترجمة لاحدى قصصه وهي قصة (الرنين الخفي) .

٨) موضوعات فلسفية في مسرح توفيق الحكيم (١٢٦ ـ ١٥٢) لـ : بول ستاركي

٩) محمود المسعدي وجيل تونس الضائع (١٥٣ ـ ١٦٦) لـ : ر. س. أوسل

اما باب المراجعات فيضم مراجعة لكتاب س. نيجلاند عن دور ميخائيل نعيمة في حركة الاحياء الادبي ، وعنوانه « ميخائيل نعيمة : مثير حركة الاحياء الادبي» وقد كتبت المراجعة أو رسولا ليونز .

كذلك ثمة مراجعة لكتاب « غسان كنفاني ، حياة فلسطيني » لـ : س. وايلد ، كتبتها الدكتورة هيلاري كيلباتريك .

ويتضمن القسم المتعلق بالفهارس والمصادر والمراجع ثبتا بالدراسات المتعلقة بالادب التونسي الصادرة بالفرنسية في عامي ١٩٧٤ و ١٩٧٥ . ويشمل هذا الثبت قائمة بمراجعات الكتب والمقالات ، والدراسات التي تتناول الجديد في الشعر والمسرح والرواية اضافة الى قوائم بالمبدعات الادبية نفسها، وقد اعد هذا الثبت : جين فونتين .

كما الحقت هيئة التحرير بالعدد ثبتا آخر بالاعمال المنشورة في الاتحاد السوفييتي عن الادب العربي مع ملاحظات موجزة جدا عليها . ويغطي الثبت الاعوام من ١٩٧٣ ـ ١٩٧٥ ، وما نشر فيها من دراسات وترجمات اعده : س شويسكي وهذا كله اضافة الى قائمة بآخر ما صدر بالعربية عن الادب العربي من اعمال ودراسات مرتبة ترتيبا هجائيا أعدتها هيئة التحرير .

يقع العدد في مائة وتسعين صفحة من القطع الكبير ، وطباعته جيدة ، وأغلب النصوص المستشهد بها مترجمة . الا أنه من الجدير بالذكر ان معظم الدارسين وضعوا النص العربي الاصلي الى جانب ترجماتهم ، وهذا لاشك ذو فائدة كبيرة للمراجع المختص ، اذ انه يستطيع ان يقرأ ويوازن ويتذوق النص تذوقا مباشرا .

والملاحظ من الاستعراض السريع لمواد هذا العدد ان جميع المساهمين فيه من المستعربين ، وهذا يخل بالتوازن الذي أخذت به المجلة نفسها منذ سبع سنوات ، ذلك التوازن الذي حاولته بالجمع بين دراسات الباحثين العرب ، وبين دراسات المستعربين ، ومحاولة تقريب الفجوة الفاصلة بين الفريقين ، ولا يدري المرء هل توقف الباحثين العرب عن المساهمة في مجالات كهذه هو سر اختفاء اسمائهم من هذا العدد ؟ ام ان ذلك خطة جديدة رأت المجلة ان تتبعها في المرحلة الراهنة ، وهو امر مستبعد فيما يبدو .

مهما كان الامر ، فان المرء يظل يعتقد ان العدد بغض النظر عن هوية المساهمين فيه جدير بقراءة متانية ، لانه يحتوي صورة ـ لابد وأن تكون شيقة ـ للادب العربي في عيون قد تكون غريبة ، وخارجية ولامنتمية ، ولكنها قد ترى ما لا نراه ، كما انها مسلحة بتسهيلات غير متاحة للدارسين العرب . واظن ان الموضوعية والتوثيق والمنهج السليم والدقة والقراءة المتانية للنصوص العربية تصلح شفيعا وجواز مرور لهؤلاء الدارسين الى عوالم الادب العربي المتشعبة والفنية .

رسالة واشنطن

لماذا علم اللسان

مازن الوعر

١ ـ مدخل :

مازلت اذكر السؤال الذي كان قد وجهه الي طبيب يعمل في حقل العمليات الجراحية للعين البشرية . ذلك السؤال كان دافعا قويا الى كتابة هذه المقالة .

وبغض النظر عن طبيعة السؤال فانه يبقى في دائرة الاسئلة التي يوجهها اللسانيون من حين الى آخر.

كيف يمكن لعالم اللسان ان يحصل على جائزة نوبل ؟ ما هي الدراسة العلمية المطبقة على اللغات البشرية ؟ لماذا يزعج اللسانيون انفسهم في دراسة اللغات مادامت البشرية تعرف كيف تستعمل هاتيك اللغات بشكل طبيعي ثم لماذا يمكن ان يكون هناك مادة في علم اللسان مادامت اللغة شيئا مسلما به معروفا ؟ وبعبارة اخرى : لماذا علم اللسان ؟

تبدو هذه الاسئلة مقنعة للوهلة الاولى ، ولكن يمكن الاجابة عنها بشكل علمي مضبوط . ولكي يكون ذلك فلابد لنا من أن ننظر الى المشكلة من بعد علمي انساني كلي .

يسائل المرء نفسه في بعض الاحيان عن ظواهر بشرية تبدو له شيئا مسلما به ولكن ما ان يمعن نظره فيها فانه سيكتشف اشياء كانت غائبة عن مجال تفكيره .

لماذا ندرس الدماغ البشري بالرغم من اننا نستعمله بسهولة وبالرغم من انه يتطور بشكل طبيعي داخل العقل الانساني ؟ بل لماذا ندرس العين بالرغم من اننا نشاهد بها دون تحليل ودراسة ؟

الحقيقة اننا اذا وجهنا هذه الاسئلة الى طبيب اخصائي في العين فانه لاشك سيقول : « كيف يمكن أن نقوم بعملية جراحية للعين دون معرفة التركيب الفيزيولوجي لها ... بل كيف يمكن ان نطور آلة كالميكروسكوب (Microscope) او التلسكوب (Telescope) دون قياس الرؤية ومقدرتها في العين البشرية ؟ » .

ان المبدأ الاساسي في المشكلة هو دراسة السلوك البشري وذلك لانه اذا وجد خطأ في ذلك السلوك فاننا لا يمكن ان نعالجه دون معرفة اسبابه واعراضه بل معرفة بنيته .

اما المبدأ الآخر في المشكلة فهو ان هناك دراسات عديدة يمكن ان تثمر تطبيقات مختلفة يمكن اسقاطها على علوم مختلفة لتعطي نتائج افضل في ميدان المعرفة الانسانية .

من هنا فان صيغة السؤال يجب أن تكون: كيف يمكن للغة ان تسلك طريقا معوجة ؟ ثم ما هي العلوم التي يمكن ان تتأثر بعلم اللسان نتيجة الاسقاط ؟

قبل الاجابة عن هذه الاسئلة يجب أن نؤكد على نقطة مهمة ، وهي اننا لم نقترح بان الناس يبحثون في طبيعة اللغة فقط من وجهة نظر تطبيقية محضة . ان كل التطبيقات التي يمكن لعلم اللسان تثميرها انما تعتمد بشكل اساسي على اهتمام كل مجموعة اجتماعية بناحية جزئية من ذلك الكل الذي يدعى « اللغة » .

من هنا أيضا يمكن ان يكون هناك اهتمام بدراسة اللغة وذلك لخدمة اللغة نفسها . وبهذا يمكن ان يكون هناك نظام متكامل يخدم اللغة كوسيلة للاتصال البشري ... ذلك النظام المتكامل يمكن ان نسميه « بعلم اللسان » Linguistics .

ما نريد ان نقوله هو ان السؤال : « لماذا يزعج اللسانيون انفسهم بدراسة اللغة ؟ » يبدو لكثير من علماء اللسان سؤالا غير معقول ، وذلك لانه يتعلق بسلوك الجماعات البشرية . ويبدو لكثير من علماء اللسان انه لكي تتم معرفة السلوك البشري لابد من البحث في أصل اللغة ، ولماذا يتكلم الناس بشكل مختلف عن بعضهم البعض ، وهل كانت هذه اللغات المختلفة في زمن من أزمنة التاريخ لغة واحدة ، وكيف تتغير الكلمات من معنى الى آخر ، وهل يمكن ان نفكر بدون اللغة ، ثم ما هي اقدم اللغات البشرية ، وهل يمكن ان نفرض لغة مخترعة كلغة الاسبرانتو على مجتمع من المجتمعات ؟

٢ ـ التشخيص اللساني للامراض اللغوية :

يبدو ان بعض هذه الاسئلة بسيط وبعضها الآخر معقد متشابك ، ولكن على الرغم من ذلك فانها مهمة تحتاج الى جواب دقيق مقنع .

ان المناقشات التي أخذت أكثر من بعد علمي ولاسيما في حقل اللسانيات الامريكية كانت حادة فعلا قبل ربع قرن ونيف ، ولكن الثورة اللسانية التي تمت على يد العالم اللساني الامريكي تشومسكي (Chomsky) انهت تلك المناقشات الحادة . لقد وضع كتابه المسمى بـ (Syntactic Structure) علم اللسان في مرحلة متقدمة عن الزمن الذي كان علماء اللسان يتوقعون . لقد بدأ معظم الناس بملاحظة اللغة وبدأوا يقلقون عليها ويسالون الاسئلة المقنعة حولها وحول تاثيراتها المختلفة في بني البشر : « لماذا يفقد بعض الناس القدرة اللغوية .. بل لماذا تتوقف اللغة فجاة عن تطورها الطبيعي في عقل من العقول ؟ » ان كثيرا من الحوادث أو الضربات التي يتعرض لها الانسان انما تؤثر تاثيرا فعالا في المقدرة اللغوية في دماغه بل يمكن لها ان تسلبه المقدرة على النطق والكلام بل لماذا يفقد بعض الناس سيطرتهم عندما يتكلمون .. ولماذا يتكلم بعض الناس بشكل مبهم غير مفهوم ؟

هل يمكن لعلم اللسان ان يقدم شيئا تجاه كل هذه الحوادث ؟

الواقع لقد حقق الطب النفسي اللغوي نجاحات كثيرة في هذا المجال ، ولكن نجاح الطب النفسي اللغوي مرتهن بمعرفة فائقة لطبيعة المقدرة اللغوية التي يفقدها المرء في كثير من الاحيان وبمعرفة مفصلة عن الطرائق التي يمكن لهذه المقدرة اللغوية أن تحلل وحدات اللغة وعناصرها بغية تطويعها وجعلها قابلة للتعلم .

ان التحليل اللساني ضروري جدا في مثل هذه الحالات ، بل هو مطلوب أيضا في حالات اخرى مماثلة كحالة الاكتساب اللغوي المتاخر عن زمنه أو كحالة الاكتساب اللغوي المكبل بظواهر مرضية تبدو على سطح الدماغ البشري . اننا نجد في كثير من الاحيان أن

التاخر في نمو اللغة عند الطفل انما يسبب قلقا متزايدا ، وذلك لان الطفل في هذه الحالة لا يستطيع ان ينطق ببعض الحركات الصوتيـة وحتى لو نطق بتلك الحركات الصوتية فانها تبقى اصواتا مشوشة ليست هي نموا طبيعيا ... وربما كان ذلك عائدا الى مرض في دماغ الطفل او انه في كثير من الحالات عائد الى حالة ذهنية مرضية .

على أن هناك كثيرا من الحالات التي تعود الى تاخر التطور الطبيعي للغة عند الطفل والتي يمكن ان تستمر الى فترة لاباس بها من الزمن ، ولكنه في الوقت نفسه ربما كان هذا التاخر في تطور اللغـة عنـد الطفل طبيعيـا ليس متعلقـا بايـة حالـة مرضية وذلك لان البحث الحديث قد أثبت آن اللغة لا تتطور بطريقة متشابهة وبالسرعة نفسها عند جميع الاطفال .

على اية حال اننا نرى ان للقلق ما يبرره ، وذلك منذ ان أثبت البحث الحديث وجود تطور متواز بين نمو الطفل من جهة ونمو لغته من جهة آخرى . وربما هـذا ما ذهب اليه الباحث النفسي اللغوي ايريك لينرج في كتابه: « اسس البيولوجية للغة » لقد اثبت هذا الباحث ان هناك قدرة الاكتساب اللغوي الموجودة في كل الكائنات البشريـة بغض النظر عن اللغة التي يتكلمونها ، تلك المقدرة اللغوية انما تتطور بنفس المعيـار البيولوجي الصاعد في الانسان .

وربما كان العـالم اللسـاني الاميركي تشومسكي نقطة تحول عظيمة في علم اللسان، فقد اعاد هذا العالم التصالح والوفاق بين علم اللسان وعلم النفس بعد طلاق دام مدة طويلة من الزمن .، يقول تشومسكي :

« لكي نوضح الوضع الامبريقي (التجريبي) للادوات الشكلية المختارة لنظرية اللغـة ، من المفيد ان نضع المشكلة في اطار النظرية السيكولوجية ... ويبدو لنا أن دراسـة اللغة والعمليات الفكرية ، سيتعين أن تنجز في المستقبل المنظور ، وفق هذا المستوى من التجريد ، اذا ما اريد لها أن تحقق نجاحا ذا شان . » (١)

من هنا فان المرض اللغوي يحتاج الى تشخيص علمي دقيق ، ولكن كيف يمكن أن نشخص اللغة ؟ وبعبارة اخرى ، هل من السهل ان نشخص اللغة دون الاستعانـة باخصائيين في علم اللسان ؟

انه مهما كانت حدة المناقشات حـول هذه الاسئلة فانه لابد من معرفة علميـة دقيقة للبنية اللسـانية .

ان نجاح طبيب اخصائي بالقلب في معالجة مريض يشكو علة في قلبه انما يرتهن بشكل جوهري بمدى معرفة الطبيب لبنية القلب معرفة ممتازة . ولكي تشخص اللغة بشـكل علمي مضبوط فلابد من المعرفة الدقيقة لبنية اللغة وتطورها وعملها بشكل طبيعي . ان البنية اللسانية معقـدة تعقيد البنيـة الفيزيولوجية الموجودة داخل الجسم البشري، لذلك تبدو الحاجة ملحة الى اخصائيين في

(١) انظر تشومسكي Halle - Chomsky «The sound pattern of English»p 330 - 332

علم اللسان ، وذلك لتشخيص التشويش اللغوي وما يترتب عليه من نتائج سيئة في عالم الاتصال .

انه من المؤسف حقا أن نرى الكثير من معارف الناس حول اللغة انما تبدو معارف ضحلة بل ان امكانياتهم في وصف ما يعرفونه عن اللغة تحتاج الى تصحيح وتدقيق من الوجهة العلمية ، فمعظمنا لا يملك التدريب اللساني في دراسة اللغات اللهم الا ذلك الجزء الضئيل الذي يذكرنا « بان زيدا قد ضرب عمرا » ، على ان هذا الحقل الجديد الذي يسمى « بعلم أمراض الكلام » ليس بتلك الاهمية العظيمة التي تحتلها عدةحقول متفرعة عن علم اللسان ، كعلم التبليغ او الاتصال .

٣ — في حقل اللسانيات التبليغية أو الاتصالية :

عندما نرى متكلمين يتكلمان العربية مثلا فان ذلك يعني أكثر من استعمال النطق المشترك أو النظام النحوي الواحد الذي ينظم نفس الكلمات بعمليات فكرية تصاحب كل ذلك ، وربما هذا ما يعبر عنه في علم اللسان بـ (كفاءة) و بـ (الاداء) .

ان هذا الاجراء الكلامي انما يعني أنهما بدأ يفهمان بعضهما البعض بتلك العملية التي تسمى بعملية التبليغ او الاتصال .

ان هذا الحقل المسمى بـ « حقل التبليغ أو الاتصال » أصبح شيئا مألوفا مهما في حياتنا المعاصرة ، وقد أصبحنا نعيد انتباهنا له في جميع مجالات حياتنا التي نعيشها .

فمن حيث اللغة ، هي من أهم الفعاليات المهمة في عملية الاتصال التي بها يمكن ان نبلغ بعضنا بعضا ، وبها يمكن للمجتمع أن يسير على قدميه .

فعلى الرغم من أن هناك اختلافا بين مفهوم التبليغ او الاتصال وبين مفهوم اللغة فانه يبقى حقيقة مهمة ، وهي أن الهدف الرئيسي من عملية اللغة انما هو الاتصال والتبليغ .

من هنا تبدو المناقشات ، التي دارت في السنوات الأخيرة حول أهميـة دراسة الطرائق التي من خلالها يمكن تطوير تكنولوجيا الاتصال ، مناسبة لدراسة اللغة . انلوسيلة التبليغ أو الاتصال مشكلات عديدة تؤثر في الكثير من جوانب حياتنا التي نعيشها . ان المثال الجيد على صعوبة التبليغ انما هـو العلاقة المباشرة بين الطبيب والمريض اذ نرى المرضى في كثير من الاحيان يشكون صعوبة كبيرة في ايجاد الكلمات المناسبة لوصف أعراض مرضهم . هذه المشكلة انما تنعكس على الاطباء أيضا ، ذلك منذ ان كانتمهمة الطبيبصياغة تشخيص مرضيبوساطة الكلمات التيسيفهمها المريض نفسه فاذا صاغ الطبيب عبارة غير مفهومة أو مبنية على أساس تشخيصي غير سليم فان ذلك سيسبب تأثيرات مرضية في المريض .

ان أية كلمة تحاول أن تصف مشاعرنا وعواطفنا انما هي عرضة لان تسبب مشكلات عديدة . انه ليس من السهل أن تصف ردة فعل فنان تجاه لوحات مرسومة أو ردة فعل موسيقي تجاه سيمفونية موسيقية ، وليس من السهل ايضا ان تقنع بعض الناس بفضائل عمل فني او قبائحه عندماتكون الاداة الرئيسية هي الكلمات الناتجة عن نزعة فردية خالصة . ان كثيرا من العبارات السياسية أو الفلسفية التي تصف سلوكنا الشرقي انما تختلف اختلافا جوهريا في معناها من تلك العبارات المستعملة في وصف السلوك الغربي مثلا .

وتبدو المشكلة أوضح عندما يواجه واضعو القانون ومشرعو الانظمة صعوبات لغوية لا حصر لها وهم في سبيل وضع نظام متكامل في لغة تمثل جميع فئات المجتمع ، ويمكن أن نرى مشكلة الاتصال في مجالات أخرى كمجال الصناعة والتكنولوجيا الحديثة حيث أن ادارات الاعمال في عالم التكنولوجيا مقتنعة تماما أن كثيرا من المشكلات التي تسبب الاضرابات العامة في مجتمع من المجتمعات انما يعود سببها الى مشكلة الاتصال والتبليغ.

من هنا نرى أن الكثير من جامعات الولايات المتحدة أو جامعات أوربا بدات بوضع مواد جديدة في هذا الحقل كـ (الاتصال والادارة) (مشاكل الاتصال) و (اللغة والاتصال) .

٤ – ز) حقل اللسانيات التعليمية :

ان أهم الحقول التي يمكن ان تستفيد من تكنولوجيا علم اللسان هو حقل تعليم اللغات . ان هذا الحقل انما هو الحقل الذي أعطى نتائج باهرة في عديد من بلدان العالم ، وذلك من خلال تطبيق الوسائل الحديثة المقترحة من علم اللسان الحديث . ويزداد الاقبال على تعلم اللغات بزيادة ذلك التيار المتنقل الذي يجلب معه الكثير من الناس الى بقاع مختلفة من العالم .. حيث اننا نجد الكثير من الناس يرتحلون اما لغرض تجاري أو علمي أو سياحي.

ولعله مما شجع هذا الحقل هو تضاؤل المسافات الشاسعة التي تفصل أجزاء المعمورة بعضها عن بعض، وبذلك بدات حركة المواصلات الذهلة تغزو العالم كله ، وكان نتيجة ذلك أن حقل تعليم اللغات بدا بالسرعة نفسها بل بالاهمية نفسها .

ان الدليل على ذلك هو كثرة المواد المتنوعة تنوع اللغات نفسها والتي يمكن أن نشاهدها في كثير من جامعات العالم ، فلا يمكن للمرء ان يتصور كم هي الاجهزة اللسانية الحديثة الموجودة في جامعة مثل جامعة جورج تاون أو جامعة هارفرد أو جامعة كاليفورنيا أو غيرها من جامعات الولايات المتحدة ، فهناك معاهد وكليات مختصة فقط بتعليم اللغات حسب الاسلوب اللساني الحديث الذي يقتضي

الآلات التكنولوجية الحديثة ، كالمسجلات السمعية والبصرية وبرامج التلفزة الموجهة .
كل هذا بالاضافة الى المخابر اللغوية التي تحوي الكثير من الآلات الصوتية الحديثة . هذا المتطلب الحضاري الجديد في تعلم اللغات الاجنبية انما فرض بعدا آخر وهو دراسة العديد من اللغات الاجنبية المتعلمة دراسة لسانية حديثة وذلك لاستنتاج أحسن النظريات في تدريس تلك اللغات من الناحية الصوتية والنحوية والمعجمية والمعنوية .

والحقيقة . ان المرء سيدهش عندما يرى أن الجامعات الاوربية والاميركية قد خصصت اقساما عديدة لمختلف اللغات العالمية ، كالعربية والالمانية والفرنسية والاسبانية والانكليزية والايطالية والصينية واليابانية والروسية والبرتغالية .

ان الحقيقة الجوهرية التي تكمن وراء دراسة كل هذه اللغات هي معرفة البنية اللسانية لها ، وذلك لتدريسها حسب انجع السبل وأحسنها ، فقد جرت العادة على تدريس المرء حقائق خاطئة عن اللغة التي يتعلمها . وبهذا يجب أن نؤكد على حقيقة اخرى وهي أن هناك فرقا بعيدا بين تعلم اللغة وبين تعلم بنية اللغة ، فاذا تعلم المرء لغة من اللغات فلا يعني انه تعلم بنيتها وتركيبها . ان الفرق بين هاتين الحالتين هو الفرق بين نوعية القول وبين كيفيته .

نستنتج من ذلك انه يجب أن يكون هناك مواد لسانية حديثة وبرامج لسانية موجهة، لاساتذة اللغات الاجنبية والعربية في الوقت نفسه .

انه بالدراسة اللسانية التقابلية وحدها يمكن لاساتذة اللغات أن يدركوا الوجوه الصوتية والنحوية والمعجمية والمعنوية التي تعمل داخل البنية اللغوية .

وربما كان هذا من مهمات علم اللسان التقابلي الذي وجد طريقه الى حيز التطبيق.

إنه من السهل أن يدرك المرء لغته صوتا ومعنى ونحوا ولكنه سيجد الامر أكثر تعقيدا عندما يرى أن كلمة صينية ك [ma] [ما] لها اربعة تبليغات ، يعتمد كل تبليغ على درجة النغمة الصوتية التي ينطقها الانسان الصيني رغم أن الكلمة مؤلفة من صوتين اثنين فقط هما الميم والالف ، ويمكننا أن ندرك ذلك أيضا من خلال مقابلة العربية بالانكليزية من حيث الوجهة البنوية (Syntactic).

إن عناصر الجملة الانكليزية إنما تفهم من خلال النظام الداخلي المنظم للجملة ومن خلال ترتيب تلك الوحدات اللغوية .

فاذا كان يمكن أن نقول في الانكليزية :
« The boy bought **his mother agift** »

(اشترى الطفل هدية لأمه) فانه من الممكن فهم هذه الجملة من خلال ترتيب هذه

الوحدات اللغوية ترتيبا منسقا أعطى معنى هو نتيجة لذلك النظام الداخلي اللغوي .

أما في العربية فانه من السهل أن نقول:

١ ـ اشترى الولد هدية لامه .

٢ ـ اشترى لامه هدية .

٣ ـ اشترى هدية لامه .

٤ ـ هدية اشترى لامه .

٥ ـ لامه اشترى هدية .

من هنا ندرك أن النظام الظاهري للجملة العربية إنما يخضع لعدة اعتبارات تنظيمية تتعلق باواخر الكلمات ، وهذا يختلف عن الجملة الانكليزية التي تعتمد على ترتيب الكلمات والوحدات اللغوية ترتيبا افقيا .

ولكن هذه الاعتبارات التنظيمية المختلفة في الجملة العربية إنما تدل على معنى باطني واحد . من هنا فان العلاقة بين التركيب الظاهري والتركيب الباطني علاقة منظمة فائقة التنسيق ، وبهذا يمكن أن ندرك أن نظام المعنى في الجملة العربية إنما يخضع لنهايات الكلمات وبعبارة أخرى إنه يخضع لظاهرة الاعراب .. تلك الظاهرة المفقودة في كل اللغات البشرية ما عدا العربية(١) .

المهم في الموضوع هو اننا يجب الا نتوقع أن اللغات الاجنبية يجب أن تحمل نفس الوحدات اللغوية وعناصرها التي تحملها لغتنا الأم من الناحية الصوتية والنحوية والمعجمية والمعنوية .

(١) ظاهرة الاعراب في العربية تدل على عنصر بنوي فعال ؛ وهذا يدل على أن بناء العربية إنما هو بناء هندسي متكامل لا يمكن أن نستبعد منه حتى بعنصر واحد وإلا فان البنية اللسانية للغة العربية ستكون عرضة للاهتزاز والتفكك . من هنا فان الدعوات الجاهلة لترك ظاهرة الاعراب في العربية إنما تفسر على وجهين ؛ الوجه الاول إن الناس الذين يدعون الى ذلك قد نظروا الى العربية من البنية الظاهرية لها دون ربط هذه البنية بالبنية الباطنية للعربية .

ويمثل الوجه الاول ابن مضاء القرطبي في كتابه « الرد على النحاة » فقد كانت صرخة ابن مضاء صرخة خافتة سرعان ما ضاعت في وادي العربية وبنيتها اللسانية الهائلة .

أما الوجه الثاني للمشكلة فهو جهل العربية بجانب اللاتينية التي ماتت مع أصحابها دون معرفة بأن العربية هي بنية لغوية حية ما زال البحث مستمرا لمعرفتها في المراكز اللسانية الحديثة كافة في الغرب.

ويمثل الوجه الثاني الكثير من اللغويين اللبنانيين وما لف لفهم في أرجاء البلاد العربية .

صحيح أن هناك صفة التشابه بين اللغات البشرية إلا أن هناك صفة الاختلاف والتباين والتناقض في الوقت نفسه .

إنه لكي يتم تعليم اللغات لا بد من معرفة بنية تلك اللغات وطبيعتها وذلك لأن وجوه تعليم اللغات إنما يخضع لاعتبارات عديدة يجب أن تأخذ بالحسبان إن الشكل الكلامي في اللغة إنما يختلف تماما عن الشكل الكتابي لها ... لذلك يستحسن وضع معايير لسانية لتعليم اللغة من الوجهة الكتابية مختلفة عن المعايير اللسانية لتعليم اللغة من الوجهة الكلامية المحضة .

وهذا بالطبع مرتهن بطبيعة البنية اللغوية المدروسة في كل لغة من اللغات ... فلا يمكن لنا مثلا أن نلجأ الى هذا الفصل اللغوي في تعلم العربية وإلا سوف نكون ضد رغباتنا المشتركة وأمانينا القومية ... بل ضد البنية اللغوية العربية على الرغم من أن بعض المراكز اللغوية في أوربا وأمريكا الى ذلك الفصل اللغوي الموجه لتعليم اللغة العربية مدعيا التحليل اللساني العلمي ... ولا أشك أحدا يخدع بتلك الدعوات والتعليلات الضاربة جذورها الى تفكيك البنية اللسانية العربية .

فإذا كان من الممكن أن نعلم الطلبة الامريكيين بأنه يمكن أن تنتهي الجملة الانكليزية بحرف جر في اللغة التكلمة ويمكن أن نقول :

Do you see that man John was talking to ?

وإذا كان من الممكن في الوقت نفسه أن نعلمهم أن الجملة الانكليزية لا يمكن أن تنتهي بحرف جر في اللغة المكتوبة لذلك يجب أن نقول :

Do you see that man to whom John was talking ?

فإننا لا يمكن أن نطبق هذا الفصل اللغوي على العربية ونقول بأنه يمكن القول في لغة الكلام مثلا : « العربية لغة وفصاحة العرب » .

ولكن يجب أن نقول في لغة الكتابة : « العربية لغة العرب وفصاحتهم » .

إن من أعظم الحقائق الشاهدة في تعليم اللغات هو تلك الفجوة الكبيرة الموجودة عند بعض أساتذة اللغات حول المعرفة المطلوبة لبنية اللغة التي يعلمون . وبهذا يزداد تأكيدنا على الحقيقة القائلة انك لكي تعلم اللغة بأسلوب لساني حديث يجب أن تعرف

الوحدات اللسانية وعناصرها المتحركة في بنية اللغة المتعلمة .

من هنا فاننا لا نلوم طلابنا بقدر ما نلوم أساتذتهم عندما يحاولون الهروب من تعلم الانكليزية أو الفرنسية أو الالمانية أو حتى العربية وذلك لان طبيعة المادة المقدمة للطالب إنما هي مشوشة وليست مبنية على أساس علمي مضبوط .

فليست المشكلة كما اشار الدكتور حسام الخطيب مشكلة بسيطة يمكن أن تحل بجملة واحدة يرددها الكثير من المربين عندما يقولون : « ما علينا سوى أن نتشدد في أسئلة الامتحانات في مقرر اللغة العربية أو غيرها من اللغات وينتهي الامر »(١) .

ففي نظر الباحث الخطيب « تتخذ المشكلة أبعادا أشد تعقيدا أو تضاربا وتاتي هذه الابعاد بالطبع امتدادا لابعاد التجربة القومية والحضارية التي تخوضها الامة العربية . وباعتبارنا أمة مجزاة متخلفة باحثة عن هوية حضارية معاصرة لا بد للغتنا من أن تعاني التجربة ذاتها ، وبذلك تزيد همومها على هموم لغات أخرى كثيرة في العالم نال أصحابها حدودا مقبولة من التماسك القومي والتقدم الحضاري والمكانة الثقافية العالية . وهكذا إن المسالتين القومية والحضارية وما يتفرع عنهما من مسائل ترتبان على اللغة العربية تبعات خاصة متميزة من أبرز أبعادها : البعد القومي أو الوحدوي والبعد الاجتماعي والبعد الثقافي(٢) .

وفي رأينا تتخذ المشكلة بعدا آخر بالاضافة الى البعد القومي والاجتماعي والثقافي .. ذلك هو البعد العلمي التكنولوجي في حل المشكلات المتجذرة في أساليب تعليم العربية أو غيرها من اللغات .

لذلك تبدو الحاجة ماسة الى مادة لسانية حديثة تهدف الى إعطاء أساليب تعليمية حديثة لأساتذة اللغات وتهدف بالتالي الى تحسين انتاجية التعليم وتثبيت العربية التي ما دامت تعاني من مشكلات لا حصر لها .

وترانا نشدد على الاسلوب العلمي في تدريس اللغات ودراستها وذلك لانه الوسيلة

(١) أنظر « ملامح في الادب والثقافة واللغة » ص ٣٦١ دكتور حسام الخطيب .
(٢) أنظر « ملامح في الادب والثقافة واللغة » ص ٣٥٨ دكتور حسام الخطيب .

الناجحة لذلك ... ويتبين لنا مدى فعالية الاسلوب العلمي المطبق على اللغات من خلال عدة امثلة .

إن نجاح مقالة من المقالات أو كتاب من الكتب وإن نجاح مذيع التلفاز أو الاذاعة بالاتصال مع الناس إنما كل ذلك مرتهن بالاسلوب العلمي في عملية التبليغ او الاتصال .

صحيح ان القضية متعلقة بالكلام الجميل المستساغ وبالنحو المركز السليم وبالمفردات الجميلة المنتقاة وبالفكر المتألق ، ولكن كل ذلك يجب إسقاطه في أسلوب دقيق مركز .

إنه يبدو لنا من خلال الاتصال مع كثير من الباحثين الاميركيين العاملين في حقل العلوم اللسانية . ان القضية تتعلق بالبعد العلمي ، فهم يرفضون مجلدات كاملة كانت قد كتبت بأسلوب فضفاض متكرر ويكتفون بكتيب صغير كان قد كتب بأسلوب علمي مركز .

ولعل هذا ما كان يؤكد عليه بعض الاخوة الاساتذة في جامعة دمشق كالدكتور حسام الخطيب في محاضراته وأبحاثه التي كان يلقيها في جامعة دمشق ولمدة طويلة من الزمن ، ولكن لا احد يعير انتباهه الى هذه القضية إلا من رحم ربك وقليل ما هم .

إن دراسة علم اللسان إنما هي المفتاح الجوهري لفهم السلوك البشري ، فالتلاحم بين اللغة والفكر يجعل أية دراسة لواحد منهما إنما اسهام وتقوية للوجه الآخر ، وذلك لفهم الذهنية الانسانية بشكل عام .

وربما كان العالم اللساني الاميركي نوم تشومسكي مصيبا عندما أكد على تلك القضية في الكثير من محاضراته وأبحاثه .

إن اختصاصا - كعلم اللسان - يمكن ان يفهم العلائق النظامية الموجودة داخل بنية لغوية إنسانية على اختلاف عناصرها وفعالياتها . إنما هو ضروري في عالم فيزيائي يحيط بنا .

إننا نحن بني البشر نبقى تلاميذ لغة ، فاذا لم نكن تلاميذ للغة أجنبية فاننا على الاقل تلاميذ للغتنا العربية .

إن الدراسة اللسانية للتعبير الخلاق من خلال اللغة إنما يقرب عالم اللسان من إنسانية الانسان ، ومن ينكر بعد ذلك أن جائزة نوبل يمكن أن تكون لذلك الانسان الذي حقق هدفا انسانيا نبيلا .

رسالة يوغسلافيا

على هامش المؤتمر الحادي عشر لرابطة الشيوعيين اليوغسلاف

مهدي دخل الله - بلغراد

اصاب الفكر الاشتراكي العلمي في اوروبا تطور هائل وجـذري في السنوات الاخـيرة ، وطرات على هذا الفكر تحولات جوهرية جعلته يثبت مرة أخرى قدرته على ايجاد الحلول للقضايا الساعـة وللتطورات التـي تصيب الواقع الانساني ، والتي تجعل كل دوغماتية تبدو كانها ومضة فكر رجعـي لايمت الـى التقدمية والعلمية بصلة .

لقد طرح الواقع الاوروبي المعاصر على الفكر الاشتراكي (الماركسي) أمور وقضايا لم يكن لها أثر قبل عشرة أو خمسة عشر عاما، ونحن هنا لسنا بصدد تقييم الحلول التـي طرحها هذا الفكـر ، ولابصدد البحث عـن التبريرات والتفسير ، ان كل مايهمنا هـو الاشارة الى ظاهرة عامة واضحة ، فحواهـا يتلخص في ان الفكر الاشتراكي ، في اوروبا الغربية ويوغوسلافيا بشكل خاص ، قد خلع عن نفسه ثياب التحجر والدوغماتية والتعلق بالاسس النظرية التي ، وان كانت قدأثبتت علميتها في النصف الاول من هذا القرن ، الا انها الان ربما قد اضحت حلولا تجاوزهاالواقع الجديد الذي تعيشه القارة والعالم .

ويقف المراقب مشدوهـا أمام تخلـي الشيوعيين الفرنسيين عن مبدأ ماركسي مهم هو دكتاتورية البروليتاريـا ، وأمام رفض الشيوعيين الاسبان للمفهوم اللينيني للدولة والثورة ، ثم أمام « الوفاق التاريخي » الذي نقل الحزب الشيوعي الايطالـي مـن صف المعارضة الى صف المشاركة في حكم مؤسسات النظام الرأسمالي نفسه .

اما يوغوسلافيا ، وهي « الدولة الصغيرة الوحيدة التي تجرأت على أن تقول : « لا » عام ١٩٤٧ » علـى حـد تعبير هنري لوفيفر ، فما زال مفكروها يبحثون عن الحلول الاصيلة للمشاكل والامور التي تطرحها المرحلة المتطورة من التسيير الذاتي الاشتراكي الذي يعيشه بلدهم .

وقلد عقد في بلغراد العاصمة في الفترة ما بين ٢٠ ـ ٢٣ حزيران من هذا العام المؤتمر

الحادي عشر لرابطة الشيوعيين اليوغوسلاف حيث ظهر أن الخط التيتوي قد انتصر تماما على النزعات الليبرالية والتكتلية التي كانت قد ظهرت في اوائل السبعينات في جمهورية كرواتيا اليوغسلافية بشكل خاص ، والتي نادت باضعاف الدور القيادي لرابطة الشيوعيين وتشكيل ماسمي عندها « بالحركة الجماهيرية » كحركة سياسية قائدة تضم فئات غير متجانسة من الشعب .

واذا كان المراقبون يعتقدون بان اهمية المؤتمر الحادي عشر لم تبلغ أهمية المؤتمر العاشر الذي عقد عام ١٩٧٤ ، أي العام الذي تبنت فيه يوغوسلافيا دستورا جديدا وقوانين عمالية جديدة . الا ان نظرة أعمق الى الامور ودراسة اشمل لتطور الحركة الشيوعية اليوغوسلافية تدفعنا الى عدم الموافقة على مثل هذا التقييم ، اذ ان المؤتمر الحادي عشر يعتبر تجسيدا لمرحلة متطورة في المسيرة الرامية الى تعميق وتوطيد نظام التسيير الذاتي في هذا البلد . واذا كان المؤتمر العاشر قد رسخ دعائم تحويلات جذرية في النظام السياسي والاقتصادي والحقوقي ليوغوسلافيا ، فان مساهمة المؤتمر الحادي عشر في العملية التطويرية هذه قد انصبت على المجال الايديولوجي بشكل خاص .

التسيير الذاتي و «تعدادية المصالح» :

تعتبر مسالة توطيد مايسميه اليوغوسلاف « بديمقراطية التسيير الذاتي » من المسائل التي باتت الشغل الشاغل لمنظري رابطة الشيوعيين ومفكريها ، فلقد رفض اليوغوسلاف مفهوم « الديموقراطية الشعبية » السائدة في أوروبا الشرقية ، كما رفضوا مفهوم « الديموقراطية التمثيلية البرلمانية » التي تعتبر اساسا للنظام الرأسمالي وشبه الرأسمالي . ولقد ابتدأ المفكرون اليوغوسلاف بالاعتراف بان رابطة الشيوعيين لاتشكل سوى جزء من الطبقة العاملة على الرغم من انها الجزء الاكثر وعيا والتزاما وتقدمية ، كما ان الطبقة العاملة نفسها لاتشكل سوى جزء من الشعب العامل . لذلك فان مفهوم « الاحتكار السياسي » أصبح في الواقع الراهن الذي يعيشه المجتمع اليوغوسلافي مرحلة يجب تخطيها بعد ان رسخت الطبقة العاملة أقدامها وانتهت المراحل الاساسية الاولى من التحويل الاشتراكي ، ولكن هذا لايعني أن اليوغسلاف تخلوا عن « ديكتاتورية البروليتاريا » كرفاقهم الفرنسيين ، بل هم ، على العكس من ذلك يؤكدون على أن التسيير الذاتي ، حتى في مراحله المتطورة الحالية ، يعتبر شكلا من أشكال ديكتاتورية البروليتاريا . ويقسم اليوغوسلاف تطور المجتمع الاشتراكي الى ثلاث مراحل رئيسية :

١ ـ مرحلة استلام السلطة والادارة المركزية لوسائل الانتاج ١٩٤٥ ـ ١٩٥٠ .

٢ ـ مرحلة التسيير الذاتي .. مابعد ١٩٥٠ (١) .

٣ ـ مرحلة المجتمع الشيوعي ، او مايفضل اليوغوسلاف استعمال اصطلاح ظهر في كتابات كارل ماركس هو مجتمع « تشارك المنتجين الاحرار» Association of free Producees

ومما يجدر ذكره أن التسيير الذاتي يعتبر عند اليوغوسلاف نظاما مرحليا يهدف الوصول الى المجتمع الغائي ، مجتمع «التشارك المنتجين الاحرار » ، وأن هذا النظام « هو عبارة عن مرحلة عابرة تشكل خليطا من خصائص المجتمع الطبقي القديم وخصائص المجتمع المنشود الذي لم نتوصل اليه بعد » كما كتب المنظر اليوغوسلافي فلاديمير بكاريش . ومن هذا المنطلق نفسه يفسر المفكر فانيا سوتليش مفهوم تعدادية المصالح مستعملا اصطلاحا قديما لكارل ماركس : « مازالت آثار المجتمع الطبقي القديم موجودة على جسم مجتمعنا الاشتراكي » .

ولقد آثار مفهوم « تعدادية المصالح » Pluralism of Interests هذا مناقشات حادة ليس على مستوى الراي العام اليوغوسلافي فقط . بل خارج يوغوسلافيا أيضا ، فلقد تساءل العديد من المراقبين عن ماهية هذا التحول الايديولوجي الذي بدا كانه انحراف نحو اليمين ، كما اعترت الدهشة الكثير من الكتاب في الصحف الغربية وخاصة أن الجميع قد توقعوا أن يوغوسلافيا ستزيد تقربا من الاتحاد السوفييتي وأسرة الدول الاشتراكية وخاصة بعد القضاء على الخط الليبرالي في رابطة الشيوعيين وبعد اشتراك تيتو لاول مرة في مؤتمر برلين للاحزاب الشيوعية (في صيف عام ١٩٧٦) ، ثم بعد تبادل الزيارات على مستو عال مع الاتحاد السوفييتي ولقاءات القمة في بلغراد وكييف وموسكو وبرلين . لقد فات هؤلاء المراقبون ان التقارب بين يوغوسلافيا والدول الاشتراكية الاخرى في أوائل السبعينات ، أي بعد الفتور المشهور في العلاقات في فترة ١٩٦٨ ـ ١٩٧١ بسبب حوادث تشيكوسلوفاكيا ، انما هو تقارب

(١) تنقسم مرحلة التسيير الذاتي نفسها الى اربع مراحل هي : ١ ـ مرحلة ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧ ، ٢ ـ مرحلة ١٩٥٧ ـ ١٩٦٥ ، ٣ ـ مرحلة ١٩٦٥ ـ ١٩٧٤ ، ٤ ـ المرحلة الحالية التي بدأت عام ١٩٧٤ . وكل مرحلة تعتبر خطوة متقدمة في تعميق تجربة التسيير الذاتي بالنسبة الى المراحل التي سبقتها .

سياسي بالدرجة الاولى وليس ايديولوجيا بشكل من الاشكال ، فالخلافات الايديولوجية بين يوغوسلافيا ودول اوروبا الشرقيةمازالت قائمة ، بل ان السير قدما في بناء التسيير الذاتي في السبعينات ربما قد عمق الخلاف وجعل يوغوسلافيا تبتعد أكثر فاكثر عنالتطبيق الارثوذكسي للماركسية — اللينينية في دول اوروبا الشرقية .

* * *

أثار كتاب المنظر اليوغوسلافي الاول ادوارد كارديل « اتجاهات تطور التسيير الذاتي الاشتراكي » ، الـذي ظهر قبل عام تقريبا ، ضجة ومناقشات حادة ،وذلك لا لانه كتاب نظري يعبر عن رأي مؤلفه الخاص ، بل لان رابطة الشيوعيين وافقت عليه كتقرير سياسي وايديولوجي وكمنطلق نظري لاعمال المؤتمر الحادي عشر للرابطة ، اي ان هذه الدراسة عبارة عن « نموذجنظري غايته التطبيق » على حد تعبير الصحفي اليوغوسلافي ميركو جاليش .

ولقد كان ادوار كارديل السباق بين غيره من الكتاب في استعمال اصطلاح « تعددية المصالح » كتعبير عن الواقع الذي يعيشه المجتمع الاشتراكي اليوم ، فهو قد اشار الى ان فلسفة « احادية المصلحة » السائدة في دول اوروبا الشرقية لا تعتمد على دراسة واقع المجتمعاتالاوروبيةالمعاصرة ،الاشتراكية منها والرأسمالية ، ودراسة علميـــة وموضوعية ، بل هي تكتفي بالبعد الدعائي لوهم كبيراسمه انسجاميةالمصلحةالاشتراكية. ان هذا الوهم يقود ، في رأي الكاتب ، الى اغتراب المجال السياسي عن الواقع اليومي للانسان العامل وعن مصلحته المادية المرتبطة ارتباطا وثيقا بوضعه في المجتمع وبعمله ، اي بطريقة انتاجه للقيم المادية والمعنوية . ان الادعاء بوجود « احادية المصلحة » في المجتمع الاشتراكي يقود بالضرورة ، في رأي اليوغسلاف ، الى النظام التسلطي والى الاحتكارية السياسية ، الامر الذي يتنافى مع الديموقراطية الاشتراكية ومـع أسس ومبادىء المجتمع الاشتراكي بشكل عام . ويتناول اليوغسلاف بالنقد كذلك النظــام البرلماني التمثيلي ، نظام تعــدد الاحزاب Pluripartism ، فهــم يرون ان الديموقراطية التمثيلية، كبناء فوقيللمجتمع الطبقي ، تنطوي على مفهوم تجريديللحرية والعدالة الاجتماعية ، فجميع « حقوق » المواطنين السياسية في العالم الرأسمالي تتجه نحو هدف واحد هو حماية الملكية الخاصة كحق مقدس على الرغم من انهـا اصل كل استغلال . ان الديموقراطية الغربية ، كما

يؤكد اليوغوسلاف ، هي ديموقراطية وهمية مادامت تفصل بين وجود الانسان كمواطن سياسي Homo Politicus وبين وجوده ككائن منتج ومستهلك Homo Economicus ، وان الثنائية في الواقع الانساني هذه ، اي ثنائية (المواطن ـ الانسان) هي أساس التناقض الطبقي والتسلط الطبقي ، فبينما يكفل القانون جميع حقوق المواطن السياسية ، يدافع هذا القانون نفسه عن الملكية الخاصة التي هي قاعدة الصيرورة الطبقية واساس استغلال الفرد العامل ووجوده كانسان .

ويشير ادوارد كارديل الى ان مجتمع التسيير الذاتي المتطور مازال يشتمل على عناصر من النظامين السابقين ، نظام الحزب الواحد ونظام تعدد الاحزاب، وان ديموقراطية التسيير الذاتي المبنية على مبدا « تعدادية المصالح » وتعايشها هي تركيب جدلي للنظامين المتناقضين المذكورين ، وهي بالتالي ، وكما تقضي قوانين الجدل ، مرحلة متقدمة على جميع ماسبقها من مراحل .

ولقد حاول المفكر اليوغوسلافي رادوفان فوكادينوفيش البحث عن قوانين تطور المجتمع الاشتراكي في عصرنا ، فاشار الى وجود ما يسمى « بالتناقضات غير المتعادية » بين الفئات المختلفة والمصالح المختلفة في المجتمع الاشتراكي ، وان هذه التناقضات تختلف بطبيعتها عن « التناقضات الطبقية المتعادية » في المجتمع الرأسمالي ، والتي لايمكن أن تحل الا بتصفية حساب تام بينها تؤدي الى انتصار مصالح طبقة ما على حساب الالغاء التام لمصالح الطبقة المعادية .

ان تعايش المصالح في المجتمع الاشتراكي هو ، كما يؤكد اليوغوسلاف ، ممكن بل ضروري، وان مهمة رابطة الشيوعيين، كتنظيم سياسي قائد وطليعي ، هي دفع الفئات المختلفة لتدخل في حوار تنسيقي لمصالحها بما يخدم المصلحة المشتركة وبما يخدم مصلحة الحفاظ المطلق على نظام التسيير الذاتي الاشتراكي . ولقد تحدث الدكتور باكاريش ، وهو أحد الايديولوجيين اليوغوسلاف الكبار ، عن هذا الموضوع باسهاب مع الصحفي الالماني كارل غوستاف ستروم حيث اورد المثال التالي : ان تعدادية المصالح تبدو واضحة في صراع المؤسسات الصحية (مؤسسات الصحة العامة) من جهة والمؤسسات الاقتصادية من جهة أخرى ، فالجهة الاولى تطالب بتحسين وضع العاملين فيها المعاشي وتطالب الجهة الاخرى بضرورة تمويلها بمبالغ اكثر . أما الجهة الثانية فانها ترفض دفع هذه الزيادة حفظا على مستوى دخل عمالها . في مثل هذا الوضع يجب على كل من الجهتين عن طريق مؤسسات التسيير الذاتي تنسيق مصالحهما المختلفة وايجاد

حل ما يوافق الطرفين . ان دور رابطة الشيوعيين هو العمل على خلق هذا الحوار دون فرض أي من الحلول على الجبهتين أو على احداهما الا في الحالات الاضطرارية .

بقيت هناك اسئلة كبيرة وصعبة مازالت دون جواب مقنع : فماذا عن اولوية المصالح؟ واي فئة في المجتمع تستطيع أن تدعي بان مصلحتها هي المصلحة الافضل ؟ هل هي فئة المنتجين ؟ أم الاداريين ؟ ثم ماذا عن مصالح الفئات المعادية للنظام الاشتراكي؟.. وهل يعترف اليوغوسلاف « بالمصالح الشرعية » فقط .. اي المصالح الموجودة في القاعدة الاجتماعية والتي يبنى عليهانظام التسيير الذاتي برمته ؟ وهل هذا الفصل بين « المصالح الشرعية » والمصالح غير الشرعية قد يؤدي الى ظهور مفهوم جديد هو « التعددية النسبية » أو « التعددية الاصطفائية » للمصالح ؟

قصائد البانية

محمد موفاكو - برشتينا

بشكل عام يمكن تقسيم الشعر الالباني زمنيا الى عدة مراحل ، تكاد تكون متداخلة فيما بينها . هناك أولا بداية الشعر الالباني المكتوب باللغة الالبانية التي نعرفها اليوم (القرن ١٦ ـ ١٧) وهو شعر لاقيمة فنية له ، اذ ان غالبية شعر يغلب عليه النفس الديني التحريضي . ومن ثم لدينا شعر القرن السابع عشر والثامن عشر ، الذي تطور كثيرا من ناحية الشكل والمضمون بتأثير الشعر العربي ، والذي استمر بشكل ما حتى بداية هذا القرن . بعد هذا لدينا شعر النهضة القومية (ابتداء من القرن ١٩) الذي سيطر عليه الحس الوجداني والقومي ، وذلك بتأثير الهبة العامة التي شملت الالبانيين في سبيل تحررهم القومي .

ابتداء من هذا القرن ابتدأ أيضا الشعر الالباني يتوزع جغرافيا على عدة محاور . فقد استمر الشعر الالباني في تطوره ، الذي استند الى تقاليد شعرية لا بأس بها ، في البانيا التي استقلت شكليا في ١٩١٢ وفعليا ابتداء من ١٩٢٠ . اما في الجوار ، فقد شملت خارطة يوغسلافيا لعام ١٩١٨ مايقارب من نصف الشعب الالباني ، الذين عاشوا ويعيشون في منطقة كوسوفا Kosova التي تتمتع الان بالحكم الذاتي في اطار يوغسلافيا .

وفي هذه المنطقة عانى الشعر الالباني ماعانى منه الالبانيون من قهر شامل خلال التجربة الاولى للجامعة اليوغسلافية ١٩١٨ ــ ١٩٤١ . ففى هذه المرحلة كاد الشعر الالباني ان يتلاشى مع التصفية الجسدية والقومية للالبانيين في هذه المنطقة ؛ ولذا لايمكن لنا ان نتلمس شيئا يمكن أن نسميه شعرا البانيا في هذه المرحلة ١٩١٨ ــ ١٩٤١ .

فيما بعد ، انهارت التجربة الاولى للجامعة اليوغسلافية كقلعة من ورق في عام ١٩٤١، وبدأ النضال ثانية ١٩٤١ ــ ١٩٤٥ لخلق يوغسلافيا جديدة تكون لكل القوميات التي تعيش بداخلها . وفعلا في هذا الاطار اخذ الالبانيون يستردون من العدم شيئا فشيئا من شخصيتهم الثقافية التي حرموا منها سابقا . وفي هذا الاتجاه ، ومع بداية تطور الثقافة الالبانية ، برز الشعر بشكل عارم يعوض عما فات من الماضي وفي هذه المرحلة ، التي ابتدات منذ ثلاثين عاما ، قطع الشعر الالباني في هذه المنطقة خطوات كبيرة في تطوره من حيث الشكل والمضمون بحيث استطاع أن يلحق الشعر الالباني ، الذي كان قد تطور في البانيا على تقاليد راسخة ولكن في ظل تجربة حياتية مختلفة تماما عما في يوغسلافيا . في هذه المرحلة ، تحرر الشعر الالباني نهائيا في هذه المنطقة من القيود الفنية (الاوزان) واستوعب بسرعة تأثيرات مختلفة من المحيط الاوربي (تأثير رموز الشعر الاسباني والفرنسي ومن ثم اليوغسلافي) ، واستطاع خلال فترة قصيرة ان يخلق لذاته تقاليد معيشة تميزه عن غيره في المحيط اليوغسلافي والاوربي ؛ الا أنها بالمقابل تصب في تيار الشعر المعاصر .

من هذه المرحلة اخترنا اربع قصائد لاربعة شعراء كان لهم دور كبير في تطور الشعر الالباني في هذه المنطقة ، أي في كوسوفا ، وهم يمثلون جيلا شعريا نهض بالشعر الالباني الى الشكل الذي نراه عليه اليوم .

ازم شكريلي :

« هذا القديس الآدمي بحاجة الى انجيل جديد الى اديب جديد ، الى الدين لذاته آمين . فزمننا لايتجرا ان يكون زمنا بدوننا »

(من « العهد الجديد »)

النار الغافيــة

في مكان ما عــدة عيون(١) حيث تغرب لنــا الكلمة

هناك نار غافية تلتهب وتخمد فينا في مكانها وبحر ، هو عرش الصمت ، حيث تتكسر الموجــة

وحيث ينشا الاطفال الذين لن ينجبوا

(١) هنا جمع العين التي تشرب منهاالضيعة

في ذلك العرش هناك العبقري الذي لايتكلم
ولا يجيب
وهناك سيظهر الانسان الخارق(١) او العفن
على ضمائرنا

من ستدفىء تلكالنار الغافيةفينا في مكان ما
اأولئك الذين ماتوا او الاطفال الذين لن
ينجبوا ؟

تلك الزوابع المجنونة تنقض بعنف وتراجع
اما ضباع الحقد فينا فتفترس بعضها
ونحن ، الحقودين ، يدفع منا الآخر كما
تدفع الموجة الاخرى
نبدو وسرعان ما نختفي وتبقى مصالبنا على
الرمال

لعبة عجيبة ! فهل ستنتهي أم لا ؟
اصدقائي ، ساشنق نفسي يوما في بيت من
أبيات شعري

علي بودريميا

اقنعــة

من انت يامن تتكلم
فوجهك لم نره بعد
هناك ماتريدون من الاقنعة

حولي وحول العالم
اقنعة تتكلم
واقنعة لاتتكلم
اقنعة تسير
واقنعة لاتصل

أقنعة تولد
وأقنعة لاتموت
أقنعة تمضي حياتها
ولا ترى انفسها في المرآة

من أنت يامن تثير الغبار
في وجه الحلم وتهرب
هناك ماتريدون من الاقنعة
حولي وحول العالم
اقنعة بشتى الالوان
اقنعة لاتحصى
اقنعة تغير وجوهها
أمام الاله والشيطان
أقنعة لاتجارى
اقنعة لا تنسى

هناك ماتريدون من الاقنعة
اذا أردتم هناك لاوليا
واذا أردتم هناك لبابل
تحلوا فقط بالصبر والشجاعة
فستوجد أيضا أقنعة للجريمة

من أنت يامن تتكلم
فوجهك لم نره بعد

رحمان ديداي

الماراثون

١
لاصل الى تلك الزهرة
لاموت

(٢) ترجمة Mbinijeriv التي تقتربمن السوبرمان ، وهنا يراد بها الانسان الآلي ، نقيض الانسان المستلب والمجتزأ .

لاصل الى تلك الكلمة
لاحيـا فيهـا

لاصل الى ذلك الهيكل العظمي ،
الذي يوشوش في اذن الزمن ،
لامنحه لحمي

لاصل الى ذلك اللحن
لاموت مستريحـــا
كالفراشات في المطر

٢

انا ذلك العصفور الاصفر
الذي يطير دائما
انا ذلك فارس الرياح الحمراء
الذي يجري دائما
اسرع من أمه

في طريقه للخطايا
في طريقه للمطر
في طريقه للنهار

٣

لاصل الى ذلك الحجر
بهذه الكلمة ،
لادعو تلك الفراشة الى الفرح
بهذه الزهرة ،
لاحول الزمن الى عروس
بهذا الحب
لاحرق الامراض المعدية
بهذا القنديل

٤

منذ الولادة تجري
لتلحق ذلك الظل
تقع كل الجســور
حيث تحلم الفتيات
بلصوصهن الهاربين

فخر الدين غونفا

ثلاث مونولوجات

١

اردت فقط ان اسمي نفسي شاعرا
صدقوني ، ما اردت شيئا اخرا
ولدت في ايام اول تشرين الشجية
ومازلت صغيرا لاحمل سمات البطل
اردت فقط ان اطرح نفسي في ابياتي
ان أنشيد قطعة من كلماتي
ان اكون شرارة في السماء الواسعة
لاكتب في سماء موطني
كياني وسيرة ذاتي لذاتي
لصديقي ولهباب ارضي
عن ولادتنا الثانية

٢

بعد كل بيت هناك ولادة اخرى
(فميلادي في الهوية ليس ميلادا
واسمي في الهوية ليس اسما حقيقيا)
كل مناله ميلاد واسم
له حب وبعث
اذن كيف اسمي نفسي
فبعد كل موت عادي هناك ولادة اخرى ؟

٣

ليس سهلا ان تحب فقط

الوهمي والحقيقي في حوار الحضارات

رجاء طايع

قد تكون(*) الوحدة أبرز صفة نستطيع اطلاقها على العالم اليوم ، عالم النصف الثاني من القرن العشرين . لكن استدراكا معينا يفرض نفسه في هذا المجال .

ان مفهوم الوحدة الذي نطلقه على عالمنا هذا يبقى اقرب الى التصور الذهني المجرد ، اذ ان وضوح التناقضات والتباينات في هذا العالم يطغى على المفهوم الوحدوي الذي يجمع امم العالم المعاصر .

لكن هذا لايعني الغاء محاولة تفسير العالم وفق منهجية (يجب أن يسمى العالم لكي تكون شمولية) تدرك اهمية ترابط المجتمعات البشرية ،وبالتالي ترابط المشكلات التي تواجه العالم المعاصر ، والانسان المعاصر .

وقد يكون النظر الى المشكلات العالمية بمعزل عن بعضها البعض امرا ينطوي على قدر من الصعوبة . لان نظرة تحليلية الى هذه المشكلات قد تؤدي الى ادراك انها تتشكل من عناصر شديدة الارتباط فيما بينها ، ومحكومة بجملة علاقات تفاعلية على غاية من التشابك .

وقد يكون هذا الامر هو جوهر الاشكالية التي تميز العالم اليوم . اشكالية تفصح عن ذاتها بصورة توتر دائم ، بين وحدة تميل الى تحقيق العالمية ، وبين خصوصية قومية مازالت تفرض نفسها ، وبقوة ، على مجتمعات العالم .

ان هذه الخصوصية القومية قد تستدعي التاكيد على معادلها الطبيعي فيما يمكن تسميته بحوار الحضارات العالمية ، والمعادل هنا هو الخصوصية الثقافية ، او الذاتية الثقافية للمجتمعات البشرية .

(*) هذا العرض يتناول كتاب (حوار الحضارات) تأليف روجيه غارودي — ترجمة د. عادل العوا — منشورات عويدات — بيروت ١٩٧٨

وتتضخم أهمية هذه الخصوصية بين أمم عالمنا المتخلفة . فهي اضافة الى انها تلعب دورها كعامل من عوامل تحرير الامم المستعمرة المستعبدة ، فانها أيضا تصبح في الامم التي حصلت على استقلالها السياسي ضمانا لوجودها كامة يمكن ان تسهم في المجال الحضاري العالمي ، دون ان تفقد خصائصها القومية ـ الحضارية .

ولا يمكننا في هذا المجال اعتبار التأكيد على الذاتية الثقافية صورة من صور الانغلاق القومي ، بل على العكس تماما ، لان تأكيد الاصالة القومية هو الخطوة الاولى لدى الامم على طريق الاسهام والمشاركة في البناء الحضاري العالمي . وهي التي تعطي التفاعل الثقافي الدولي مضمونا حقيقيا ، له في نهاية الامر استراتيجية عالمية .

ان عملية التواصل بين الامم قد تصل الى طريق مسدودة ، ويحكم عليها بالاخفاق ، عندما يسعى نمط واحد من أنماط الحضارة أو الثقافة الى فرض نفسه عالميا ، كوجه شرعي وحيد للحضارة الكونية الراهنة .

وقد يتحقق هذا التواصل عن طريق المساهمات الذاتية للقوميات والمجتمعات البشرية بتقاليدها الثقافية ، وتراثها التاريخي ـ الحضاري ، وقيمها الانسانية ، واشكالها الاصيلة في التعبير الابداعي والفني .

وقد يكون تأكيد الذاتية الثقافية القومية مطلبا حيويا لامم العالم ، والمسحوقة منها بشكل خاص . وهنا يبرز الى الاذهان مفهوم « التعددية الثقافية والحضارية » .

ويتخذ هذا المفهوم مشروعيته الملحة عبر الحوار بين الحضارات والثقافات ، تجنبا لاقامة الحواجز بين الامم ، بهدف الوصول الى تفتح حضاري عالمي . وبذلك تبدو الخصوصية من ناحية ، والصلات الثقافية بين الامم من ناحية اخرى ، وجهين لحقيقة واحدة ، يكمل احدهما الاخر ، وينبغي ان يحققا التوازن العالمي المطلوب .

ويبقى هذا التوازن في اطار التجريد مالم تنجح القوميات المضطهدة في تأكيد ذاتيتها الحضارية سياسيا واقتصاديا ومجتمعيا وثقافيا .

من هذه المقدمة التي تبحث في أمور يجب أن تكون من البديهيات ، ندرك اهمية ماناقشه « روجيه غارودي » تحت عنوان واسع وعريض لكتابه « في سبيل حوار للحضارات » أو بتعبير آخر « من اجل حوار للحضارات » .

يبحث « غارودي » في كتابه هذا قضية مايسميه الحضارات « اللاغربية » ، ويعتبر هذه الحضارات المطموسة فرصا مفقودة ،

على العالم أن يستغلها منعا لتفاقم الاوضاع الدولية ، وانقاذا للعالم من مازق الطريق المسدودة الذي سيقع فيه عالم الربع الاخير من القرن العشرين ، يقول في مدخل الكتاب: (والتاريخ الحقيقي ، أي التاريخ الذي يرغب عن أن يتركز حول الغرب ، قد يكون تاريخ « فرص » أضاعتها الانسانية بسبب التفوق الغربي الذي لايرجع الى تفوق ثقافة، بل الى استخدام تقنيات السلاح والبحر لاهداف عسكرية وعدوانية .

ومن شان ابتكار مستقبل حقيقي انه يقتضي العثور مجددا على جميع أبعادالانسان التي نمت في الحضارات وفي الثقافات اللاغربية) .

الى أي مدى نجح « غارودي » في رسم خطوط المستقبل الكوني الخالي من التوترات العالمية الراهنة ؟

هل وفق المؤلف في طرح وسائل معينة واقعية وعملية لتحقيق غاية الوفاق الاممي الذي يدعو اليه ؟ .

واذا كان ثمة وسائل مطروحة لهذه الغاية ، فما هو تقييم هذه الوسائل ؟ الى أي مدى يمكن اعتبارها وسائل تتصف بالمعقولية والشمولية والواقعية ؟ تساؤلات يمكن الاجابة عنها ، بعد استعراض الخطوط العريضة لمضمون هذا الكتاب في فصوله الخمسة .

* * *

١) ـ بعد المقدمة التي كتبها المؤلف خاصة بالطبعة العربية ، والمدخل ، يتناول في الفصل الاول مفهوم « الغرب » تحت عنوان (بلد الغسق واساطيره « عقدة مارائون ») ، الغرب الذي يعني في المجال الاخلاقي: المسيحية أو بوجه أدق الكاثوليكية، وفي مضمار الحقوق والسياسة والدولة : تاثير مستمر للقانون الروماني ، وفي حقل الفكر والفنون : التقليد الاغريقي .

ان هذا الغرب مدين بوجوده ، أو بعوامله هذه ، الى منابع أخرى ، تخالف الصورة المطلقة المتكونة عنه ، وانه انبجس (مثلما يظهر نبات نمتنع من تتبع جذوره ، انبجاس كائن فريد وحيد، بنوع من معجزة تاريخية.. ان ما اصطلح الباحثون على تسميته «الغرب» انما ولد في « مابين النهرين » ، وفي «مصر» اي في افريقية وآسية .) .

وبعد رفض اعتبار الغرب ماهية جغرافية، والنظر اليه على أنه حالة فكرية متجهة نحو السيطرة على الطبيعة والناس (وجدنا أن مثل هذه النظرة الى العالم ترقى الى الحضارة الاولى المعروفة ، تلك التي ظهرت في دلتا « دجلة » و « الفرات » ، ... ان مولد حضارتنا المتميزة بارادة السيطرة والنفوذ ، تجد تعبيرها الادبي في ملحمة « كلكامش » وقد سبقت « الالياذة » بالف وخمسمائة عام .)

وعن طريق التحليل التاريخي ، يحاول غارودي اثبات وجهة نظره في ان الغرب عبر تقليده اليوناني ، والروماني ، والمسيحي ، كان يمتح من الحضارات القديمة ، ما بين النهرين ، مصر القديمة ، وحضارات الشرق.

٢) ـ تحت عنوان « الغرب عَرَض » ، يتناول بالبحث مسيرة اوروبا ، أو الغرب ، منذ بداية عصر النهضة حتى يومنا هذا ، وان الحضارة الغربية كانت تنمو وفق توجيه موضوعات ثلاث :

الموضوعة الاولى تتمثل في اعتبار الفعل والعمل قيمة اساسية غائية ، وتشترك الثورات البورجوازية والاشتراكية في هذه النظرة . « وقد كان من النادر حتى سنة ١٩٦٨ اعادة النظر في الموضوعة القائلة بان الانسان لايحقق ذاته تحقيقا تاما الا بالفعل والعمل ، ومنذ سنة ١٩٦٨ ، بوجه خاص ، بدأ تمجيد قيم العيد وقيم الرقص باعتباره رمزا لفعل الحياة ، أي للازدهار بحركات لم تبق مجرد حركات نفعية أو مراسمية ، حركات العمل أو حركات المجاملة ، الحركات التي تفرضها علينا من الخارج الالة أو المواصفات الاجتماعية ، بل تلك التي تفصح عن عفويتنا العميقة ، وهي حركات الشعر والابداع الحر . » . الموضوعة الثانية التي تميز الحضارة الغربية تتمثل في التاكيد على الجانب العقلي من المعادلة الانسانية ، أي أن العقل قادر على حل جميع المشكلات ، ولاتوجد مشكلاتحقيقية الا تلكالتي يستطيع العلم حلها « وفي مثل هذا التصور الوحيد البعد ، ينحل الفكر الى الذكاء وحده ، ولا يجد فيه الحب ، ولا الايمان ، ولا الشعر مجالا ... » مما يؤدي الى احالة الانسان الى العمل والاستهلاك ، والفكر الى الذكاء ، والنوعي الى الكمي . وهنا مقتل هذه الحضارة الانتحارية . انتحارية لفقدان الهدف .

الموضوعة الثالثة في الحضارة الغربية هي رجحان « اللا نهائي السيء أي اللا نهائي الكمي » ، ومن هنا جاء الاعتقاد بامكان لانهائي في النمو ، وان ينظر اليه باعتباره نموا كميا صرفا في الانتاج والاستهلاك معا « وباسم هذه الموضوعة تعمل مجتمعاتنا المسماة (متطورة) تبع المبدأ الذي كان فيما سلف مبدأ المغالطين : خلق حاجات ورغبات تتصف بانها مصطنعة الى أبعد مدى ،ومؤذية اعظم الايذاء من أجل اللجوء من ثم لانتاج وسائل اروائها . » .

يلي ذلك استعراض تاريخي للراسمالية العالمية في نموها القائم على الاستعمار ، وابادة الشعوب ، والتحكم بمقدراتها المادية والانسانية . سواء في افريقية ، أو الصين، أو الهند ، أو الجزائر الاسلامية . استنادا الى وثائق وتقارير ماخوذة من ملفات المؤسسات الرسمية في الدول الاستعمارية الكبرى .

ويستشهد بقول أحد الغربيين « اننا نحن مالكي الحضارة التقنية وعبيدها ، انما علينا ان نرقب من ثقافة الاخرين قدرتنا على البقاء . » . وثقافة الاخرين هنا تعني مجموع ثقافات العالم الثالث والشرق القديم. ويتم ذلك عن طريق ازالة التصور التسلطي للثقافة الغربية والاستعاضة عنه بتصور « سمفوني » ، والتطلع الى حكمة العالم اللاغربي ، بالانخراط في حوار حضارات حقيقي مع الثقافات غير الغربية .

٣) ـ تحت عنوان « الفرص المفقودة » يتعرض غارودي لما يسميه « الحضارات المنفية » حيث يلقي الاضواء على حضارات قديمة لعبت دورها التاريخي ، وكان من الممكن أن يستمر هذا الدور ، لولا النزعة التسلطية الغربية الاستعمارية على العالم .

وعبر مشاهدات عيانية من خلال اسفاره او قراءات يتضح انها غزيرة ومتنوعة ، يتحدث عن هذه الحضارات في امريكا ، وبالذات (الازتك) و (المايا) الهندية ، والحضارة العربية الاسلامية « وقد افترى الاستعمار الانكليزي والاسباني والفرنسي ، بنتيجة الدور الذي قام به في ارض الاسلام خلال أكثر من قرن ، افتراء منهجيا لاساءة سمعة الحضارة العربية . » ، والحضارة الصينية القديمة المتمثلة في الفلسفة ، والابداع العلمي، الحضارة الهندية وفلسفتها، وهنا لايعرض الا امثلة قليلة « ابتغاء طرح مشكلة : هي مشكلة ضرورة وضع التاريخ كله في افق رؤية لاتشوهها احكام (الغرب) المسبقة، رؤية تقتلع عن اتخاذ النظرة الاوروبية مركزها » . ويجب أن يحيا كل انسان ثقافة جميع الشعوب ، في جميع العصور ، وذلك يستلزم تصورا جديدا للتاريخ ، بغية التوجه نحو المستقبل الحقيقي القائم على رفض التشويهات والتنازلات . من هنا تاتي الدعوة الى « مطاردة الوهم الغربي القاتل ، وحكمه المسبق في الاقتصاد والسياسة والثقافة والعقيدة . » .

٤) ـ يتناول « الابعاد المطلوبة مجددا» لقيام حوار حضارات حقيقي ، واقامة علاقات جديدة مع العالم ، ومع المستقبل المشترك لهذا العالم . وينحصر البحث في مجال الفنون ، والتشكيلية منها بشكل خاص ، لان تطورها يعتبر الدلالة الاصدق على التطور الذي يصيب العالم والانسان وبعد استعراض مسار الفن الاوروبي يمكن القول ان « التغير الجمالي وجه من أوجه التغير العميق في علاقات الانسان بالعالم ، وعلاقات الانسان بمستقبله ... انه يعرب عن تساؤل جذري عن الواقع الموضوعي . وان مبحث

الجمال في القرن العشرين يطالب بطلاق ادراك العالم فنيا عن ادراكه علميا . » .

كل ذلك يؤدي الى النسبية في الفن وفي الاخلاق « وعيا نسبيا في عصر بأكمله »، ولم يبق ما كان يعتبر خلال قرون عديدة على انه نظام مطلق في السياسة او في الاخلاق، او في علم النفس ، أو في الفلسفة، او في الفن، علم النفس ، او في الفلسفة ، أو في الفن ، سوى موقف ، أو مرحلة تاريخية في سلسلة ابداع البشرية . « وهذه الهزة العميقة ، وذاك الانقلاب الجذري هما بآن واحد نهاية حركة داخلية لدى الانسان الاوروبي ، وملتقى خصب بالثقافات اللاغربية » .

ثم يتحدث عن الفنون اللاغربية في الصين، واليابان ، وافريقية ، وهندسة المساجد في الاسلام ، والتصوف الاسلامي ، والشعر الفارسي الصوفي ، من خلال انطباعات تذوقية شخصية ، لما رآه في أسفاره ، أو ما اطلع عليه في قراءاته .

٥) ـ هذا الفصل مخصص لـ « الشروع الكوني » القائم على تفاعل حضاري عالمي ، ويبدأ باستعراض اللقاءات التاريخية المختلفة بين الحضارات ، بغية توضيح وجهة نظره في امكانية افضل للقاء حضاري جديد ، ومدى الاغناء الانساني المرتقب منه .

عن أول حضارة قديمة ظهرت في التاريخ يقول : « نحن نجد على شواطىء المتوسط ، بين نهر العاصي ، وهضاب الاناضول ، روافد دجلة والفرات . وعلى هذا النحو ارتسم الهلال الخصيب ، حيث عقدت اواصر حضارات الرافدين ، وحضارات النيل بوجه من السرعة عظيم . » .

وباستعراض تاريخي مكثف يتناول تاريخ هذه الحضارات ، ومسيرة التطور الحضاري البشري ، بغية وضع تاريخ الغرب في موقعه المرحلي من هذه الحضارات الكونية ، يقول بصدد تاريخ الغرب « وقد نظر الباحثون الى مسيرته بوجه عام نظرتهم الى انموذج التاريخ الانساني كله وهيكله ، يبدو عندئذ على أنه حلقة متوسطة قصيرة ، وبذا يصطبغ بالصبغة النسبية . » .

ثم يطرح فرضيات عمل يمكن أن تيسر الحوار الثقافي بين الامم ، وتخلق الوعي بوحدة الانسان . وتقوم هذه الفرضيات على ادراك ان كل تفجر ثقافي مسبوق بتعبئة أي بتقارب روافد ثقافية متعددة في نقطة ارتكازية متميزة . وأن التاريخ المدون كتبه المنتصرون على حساب المغلوبين . والتاريخ الشامل لايمكن أن يكون الا تاريخ الامكانات البشرية ، و « البحث عن الابعاد التي فقدها الانسان خلال فرص التاريخ المفقودة واعادة غزوها . وليس في وسعنا أن ننتزع جبرية المستقبل الا اذا انتزعنا جبرية التاريخ . »

هـذه الثورة المرتجـاة تستلزم دراسة الحضارات اللاغربية باهمية تعادل أهميـة الثقافة الغربية . وأن تحتـل الدراسات الجمالية والفنية قدرا من العناية يعـادل العناية المولاة لتعليم العلوم والتقنيات . كل ذلك ضمن رؤية مستقبلية تترافق طردا مع اهمية دراسة التاريخ . يتوجه بعد ذلك الى الغرب ، فيطالبه باسباغ النظرة النسبية على مجريات الامور العالمية ، وتحويل رؤيته للعالم عن تركزها حـول ما يدعوه « أنانا الصغيرة » ، مع تحديد غايات وأهـداف لاعمال هذا الغرب .

القسم الاخير من هـذا الفصل مكرس للحديث عن اهم ردود الافعال التي يقوم بها العالم اللاغربي ردا على النزعة الغربيـة ، بدءا من كتاب لمنظر افريقي يدعى «بوبو هاما» يطرح فيه رؤيته الخاصة للخلاص الافريقي، عن طريق مراعاة الابعاد الحضارية المادية ـ الروحية للعالم ، مرورا بتجربة تانزانيـة الاشتراكية المتميزة بتفردها وخصوصيتها ، وميثاق الجزائر الذي يحدد هوية الجزائر الاشتراكية الاسلامية ، ويتوقف طويلا عند تجربة غاندي ، ودوره الثوري في استقلال الهند . وينتهي أخيرا عند أبرز تجـارب التحرر في أمريكا اللاتينية ، والثورة الثقافية الصينية .

بعد هذا الاستعراض المكثف لاهم الافكار التي طرحها « غاوردي » في كتابه ، نستطيع القول ان الحوار الذي يدعو اليه هو بالدرجة الاولى حوار ثقافي . ان التركيز على هـذه الناحية الثقافية يصل في بعض الاحيان الى حـد الاقتصار عليهـا ، وعدم الخروج عن اطارها الدلالي التحديدي ، رغم أن مصطلح « الحضارة » يستدعي أبعادا أكثر شمولية وتعددية .

المؤلف يبدو في بعض الفصول رومانسيا محلقـا في عوالم ذاتية غائمة ، رغم أنه في البداية ومن خلال تحليله لمقومات الحضارة الغربية ، يتبنى منهجا أقرب الى العلمية . ان آراءه في الحضارات اللاغربية مستمدة في كثير من الاحيان من انطباعات تذوقيـة شخصية جدا ، ومغرقة بانفعالات نفسانية تهويمية .

وكان مـن الافضـل لو انصفت هـذه الحضارات وفق تقييمات علمية بشكل افضل تعطيهـا حقهـا الحقيقي والموضوعي ضمن بانوراما الحضارة الكونية الراهنة .

لقد أدى التركيز على الناحية الثقافية الى شبه تجاهل للعوامل المادية والمجتمعية التي من شانها أن تساعد على خلق حوار حضارات حقيقي .

* * *

ان مطالبة الكاتب الغرب ، بان يطلع على الثقافات اللاغربيــة ، وأن يتنازل عن كبريائه وعن « أناه الصغيرة » ، وان يسعى الى تنظيم المعارض الفنية لفنون الثقافات اللاغربية ، وأن « على هذا المنوال يمكن ان يتحقــق في وقت قريب نسبيا ، الانقــلاب الكبير في منظور الثقافة العالمية ص ١٨٩ » ، ان مثل هذه النظرة تحمل قدرا ، يكاد يكون مرفوضا ، من الطوباوية .

يبدو أن المؤلف هنا نسي أن اكتساب الشرعية الثقافية لهذه الحضارات المنفية أو المطموســة ، يستدعي أولا الحصــول على الشرعية الوجودية خارج الاطار الاستنزافي العالمي للامم والقوميات المضطهدة .

ولا يخلو الكتاب من نزعة تبشيرية لاهوتية تفرض نفسها كعامــل من عوامل الخــلاص الانساني بوجه عام ، والغربي بشكل خاص.

« أنا الذي رأيت »

عيسى فتــــوح

صدر عن وزارة الثقافة بدمشق ديوان « انا الذي رأيت » المجموعة الشعرية الخامسة للشاعر محمد عمران ، بعد دواوينه « اغان على جدار جليدي » و « والجوع والضيف » و « الدخول في شعب بوان » و « مرفأ الذاكرة الجديدة » . وقد اضطرتني الكتابة عن هذا الديوان الى الرجوع الى دواوينه الاربعــة لاتتبع مساره الشعري ، منذ ان نشر ديوانه الاول عام ١٩٦٨ . الا ان هذا التتبع لم يفدني كثيرا لانني عدت فحصرت كل اهتمامي في ديوانه الاخير الذي جعلته مدار اهتمامي، لكنني استطعت ، على كل حال ، أن أبحر في محيط هذا الشاعر الواسع ، وأكون أرضية يمكن أن أبني عليها دراسة شاملة فيما يستقبل من الايام .

ضم الديوان / ١٢٨ صفحة من القطـع الوسط / خمس قصائد طويلة هي « بغداد » و « الدخول بين الوردة والدم » و« الولادة من خاصرة الوقت » و « يرسم للفجيعة حدودا ويقرأ تضاريسها » و « انا الذي رأيت » التي سمي الديوان باسمها .

واعترف منذ البدء ان قراءتي للديوان كانت تقتضي مني التوقف عند أكثر من مقطع لاستجلي الصورة الجديدة ، والتعابير التي لم تألفها الاذن وما كانت معانيها لتنكشف لي بيسر وسهولة . وربما كانت القصيدتان الاولى والاخيرة اقل تعقيدا من القصائد الثلاث الباقية . وكثيرا ما كنت اعمد الى قراءة الابيات عدة مرات ، وأتعامل معهما برفق وايناس . لادخل الى صلبها ، فافلح في النهايـة . كل ذلك لاغراق الشاعر في الرموز ، وايثاره الغموض على الوضوح . وانا أعرف ان قراءة الشعر الجيد متعبة ، تحتاج الى مزيد من الصبر والاناة . ولكن أنى للقارىء اليوم الصبر والاناة ؟ ولعل الناقد وحده هو الذي يتحمل عبء الصبر والاناة ليستطيع أن يتعامل مع النصوص الشعرية ، فلا يظلم اصحابها ، ولذلك نرى معظم الناس ، وربما النقاد حتى ، يجنحون الى قراءة القصص والروايات والمسرحيات المسلية المريحة ، ويلقون بكتب الشعر جانبا لانها تتعبهم وتضنيهم ، في زمن استحال كله تعبا وضنى !

كل ما أرجو هو ان اوفق في فهم الشاعر محمد عمران الذي كان يحمل فيما مضى كل بساطة الريف ونقائـه . قبـل أن تغويـه المدينة ، وتحرقه في أتونها المستمر ...

ماذا يقول محمد في قصيدة بغداد ؟ وهل اختلفت بغداد اليوم عن بغداد التاريخ والماضي ؟! بغداد الرشيد وأبي نواس ، والشريف ؟ يقول :

انظروها ، انظروها

الفرات على شفتيها يئن

(الفرات قتيل)

ودجلة دمع تشرد

لن تعرفوها

أيها القادمون اليها .

لماذا لن يعرفوهـا ؟ لانهـا تغيرت في نظر الشاعر الى الاحسن أو الى الاسوأ ... فقد شهدت عهودا مختلفة من الساسة والحكام ، لكن الشاعر لا يعبر عن ذلك بلغـة رتيبـة عادية ، بـل بالصور الشفافة الموحيـة : الفرات يئن على شفتيها ، وهو قتيل ... ودجلة دمع تشرد ...

ويتصور بغداد انثى تغط في نوم عميق ، وقـد تسلل الى هجعتها وحـده ، تسلق قوائي فخذها ، عرش في السرة ، فاذا بهـا تستفيق !

كنت وحدي

وتسلقت قوائي فخذها !

عرشت في السرة ، في الصدر !

افاقت

قلت : هيا

اغمضت اجفانها التعبى ...

ويستغرب الشـاعـر مـن استغراقهـا واستسلامها الى النوم ــ ولعل بغداد صورة لكل عاصمة عربيـة ــ وقد اسندت راسها على نرجيلة طويلة شمطاء ، وتخدرت بروائح البخور ، وسكرت بتمتمات الصلاة :

اغمضت اجفانها التعبى

ونامت في كتاب

راسها على نرجيلة شمطاء

والليل بخور وصلاة

وأكثر ما يؤلم الشاعر جوابها له وهو يدخلهـا ، معتزة بماضيهـا العريق الذي شغلها عن حاضرها :

عد يا غريب . هذه

مدينة النعاس . هذه

متكا الخليفة !

استنامت الى رصيد الماضي ، وأمجـاد الخلفـاء ، ولكن أي خلفـاء أولئك الذين يعنيهم الشـاعر ؟ لا شك الخلفـاء الذين انغمسوا في السكر ، وغرقوا في حمى الشهوات الجسدية ... صورة لعلـه استقاها من تاريخ العباسيين أو قصص الف ليلة وليلة،

وهي قد تطابق الحقيقة والواقع ، وقـد لا تطابقهما :

ها هو الخليفة

متشحا بالخمر والنساء

يرقص فوق بطنها ...

أمـا قصر الخليفـة فهو سـويـا للبـذخ الاعمى ، والترف المجنون ــ

قصر من الذهب

توهجت جدرانه

قاعاته انخطفت

وموائد الخليفة ــ يا لغرابة هذه الموائد ! ــ صحونها من الذهب تكدس فيها اللحم ، وكؤوسها ايضا من الذهب اترعت بما لذ من الشراب ، ولكن أي لحم هذا وأي شراب غير الذي امتص من لقمة الشعب ودمه ... والجواري تعكس مرايـا الخليفـة طراوة أجسادهن البضة !

لحم بغداد في صحون من الذهب

دم بغداد في كؤوس من الذهب

ريش بغداد جبة للخليفة

والجواري عرايا

يتلالان في مرايا الخليفة .

يا لهذا التفاوت الطبقي الواسع الذي لم يجرؤ شاعر او كاتب من قبل على أن يشير اليه ولو من بعيد ، بالرغم من أن الحديث عنه لا يتعدى الحديث عن تاريخ فات ، وماض، عبر ثم مشت عليه قرون وقرون .

ويشير الى لامبالاة الخليفة واستهتاره ـ ولا اقول كل خليفة ـ وانانيته ، لانه لاه، بالخمر والنساء عن الثغور التي صارت في يد الاعداء ، وهو لا يبالي ... المهم أن تبقى له العاصمة بغداد ، واذا سقطت بغداد ، يبقى له التاج ، فهو وحده يكفيه :

تاج وصولجان

والعرش في أصابع الزمان

« مولاي سقطت الثغور »

« بغداد تكفيني »

« واذا هوت بغداد »

« التاج يكفيني »

واذا قالوا للخليفة :

« لا تاج بلا بغداد »

« لا بغداد دون ثغورها »

أجاب : « يبقى اللجوء !... » .

الى آخر ما هناك من الصور التاريخية المؤسية التي لو اسقطناها على الحاضر لوجدنا لها الف مثيل والف مشابه في كل مكان من رقعة الوطن العربي الكبير ...

لكن الشاعر لا يسكت عن هذا الوضع المتردي الشاذ ، بل يود لو كان رياحا من لهب لا لتحرق بغداد فحسب ، بل كل مدينة عربية تستسلم وتتخاذل ولا تبالي ، وتعيش لذاذاتها غير عابئة بالدفاع عن حدودها ، متشاغلة بسخافاتها وتفاهاتها :

يا رياح الحنين والغضب

انشريني عباءة

فوق بغداد من لهب

وبالرغم من ايمان الشاعر بان لغة النار ستمحو كل هذه الصور السوداء البشعة ، فان هذا المحو لن يأتي الا بعد أن تكون المدينة قد اختنقت بالدمع ، فلم الانتظار اذن ؟ :

ستأتي

لغة النار اليها ذات يوم

أي يوم ؟

بعد أن يختنق الدمع

ستأتي لغة محرقة

قلت ستأتي ...

ويتفجر الغضب ، ويثور الحقد في قلبه على بغداد ـ التي هي رمز لكل عاصمة عربية لاهية متخاذلة ـ فلو كانت عباءة لأحرقها ،

ولو كانت كتابا لمزقها ، ولكنها للاسف تراب معجون بقلبه ، يحبها لانه عربي كأي واحـد من ابنائها :

لو أن بغداد عباءة
احرقتها
لو أنها كتاب
مزقته
لكنها تراب
منعجن بقلبي

ويعود بنا القهقرى مرة أخرى الى بغداد الشريف الرضي ، ليجعل من نفسه شريفا رضيا جديدا ، يعيد على المسامع ما كان قد حذر منه ، وانذر به ، سلفه الشاعر العباسي الذي أدرك الخطر المحيط بالامـة العربية يوم قال :

نبهتهم مثل عوالي الرماح
الى الوغى قبل نموم الصباح
فوارس نالوا المنى بالقنا
وصافحوا اغراضهم بالصفاح

لكن فوارس محمد عمران الذين نبههم من خشب لا تتحرك . أو من هواء كيفما تميلها الريح تمل وتنحن ، وهذا مما يزيد المرارة في نفسه ويسخطه على أولئك المتخاذلـين الذين ضيعوا الاوطان :

لكنهم فوارس من خشب
فوارس الهواء
اي ريح تميلهم
مالوا ، انحنوا ، وناموا ...

والغريب أنه كلما نبههم أخلدوا الى النوم، وكلما حاول أن يرجهم ــ كما رجهم الشريف الرضي من قبل ــ تهاونوا وتقاعسوا ، فهل من مطر أو صاعقة ، أو سيل ليجرفهم من الوجود ؟ هل من دجلة يبتلع ، وفرات يغسل تلك الوحول البشرية اللزجة ؟ :

هل رجة ؟
تخلخل السكون في بغداد
تشقق الارض التي اعقمت
هل مطر ، صاعقة ، سيل ، ؟
هل دجلة يبتلع القبور ؟
هل فرات يغسل لحم الارض ؟

ويجار بصوت هادر يزلزل ويدمر ليقول :

بغداد في شغل ... من يحرق السفن ؟

ثم يكر طائفة من الاسماء التي تثير في الذهن ألف ايحاء وألف خاطرة وشعاع : البرمكي ، زبيدة ، أبو نواس ــ هذا الفم الذي ختموه بالخمر ــ كما يقول ــ ليسكت ، لئلا يفضح الزيف ، ويشير باصبع الاتهام الى مواطن الداء ...

ويصيح صيحة أخيرة منذرا أهل بغداد من عاقبة اللامبالاة والاستهتار ، فالعدو متربص ، قاب قوسين أو أدنى ، وهو كشاعر لا يملك الا أن ينادي :

ليس لي غير صوت ينادي
احذروا غارة قريبة
يزحف الروم فيها
من امام ومن وراء
يزحف الفرس والتتر
قبل قبل ارتداد البصر
احذروا غارة قريبة
تأكل الارض والبشر .

وتتجسد النقمة في هذه العبارات الجارحة التي أطلقها على أولئك المستهترين الذين اغمضوا اعينهم عن الخطر الداهم ، وتشاغلوا بالتفاهات والترهات ، فهم ـ كما يقول عنهم ـ موتى بلا حفر ، أو احياء في حفر :

يا أيها الموتى بلا حفر
يا أيها الاحياء في حفر
بغداد في خطر ...

ثم يكرر العبارة (بغداد في خطر) ثلاث أو أربع مرات حتى يختنق صوته ، ولم يعد يستطيع أن يلفظ الا حرف الباء من العبارة كلها ... في هندسة شعرية جديدة رائعة لم اقرأ مثلها ...

أقول لو لم يكن للشاعر محمد عمران الا قصيدة (بغداد) لكفى ، لانها عندي توازي ديوانا بكامله . هي صيحة شاعر تؤرقه هموم امته المتقاعسة المتشاغلة ، فيلجأ الى التحذير والتنبيه والتذكير « فذكر إنما انت مذكر ، لست عليهم بمسيطر ... » .

وأتجاوز القصائد الثلاث التي توسطت الديوان لاقف وقفة أخيرة عند قصيدة (أنا الذي رأيت) حيث تتعرى صورة الشاعر الملتزم ، الذي استعار لسان الرسول الناصح المشفق ، كالمصطفى في نبي جبران ، أو زرادشت نيتشه ليقول :

الوقت ضيق
وأنا آت لأتكلم :
من معه رغيف ليبعه ويشتر سكينا
ومن عليه قميص ليبعه ويشتر خنجرا
ومن له امرأة ليبعها ويشتر سيفا
ومن له جسد ليبعه ويشتر قنبلة
فالاعداء يتناسلون من الاظافر ...

لانه هكذا يكون التاهب الجيد والاستعداد التام لمعركة المصير ...

ويسترسل في توقعاته وتصوراته للزمان الآتي ، لا ندري بعد كم من السنين ، حيث :

يسقط الرجل في المراة كما الحجر في بئر
المراة قعر يتبرا من حبوب منع الحمل
الرجل حانوت عقاقير متنقل
ومكان القلب آلة تضخ قيحا نتنا
ومكان اعضاء الذكورة والانوثة
اشياء تمتلىء وتتفرغ بمني اصطناعي !

والشاعر الا يكون احيانا كالنبي ، قد تصح تنبؤاته لانه يرى بالف عين ، ويسمع بالف اذن ، ويشم بالف انف ، وله احاسيس خفية لا نراها ، تتكهن ، وتتوقع ، وكثيرا ما يقود الدهر اشتات مناه ، ويحقق الامال التي يتمناها لا لنفسه ، بل لامته ولغيره؟.. فيا ويل الانسانية من هذا الزمن الاتي المرعب الذي يبشر به محمد عمران !

تبتلع الصحراء البحر يموت الماء
تبتلع المدن الاشجار ، يموت الظل
يبتلع دخان الارض الاقمار
يموت الضوء
تبتلع الالات الانسان
يموت الحب .

واذا كانت توقعات الشاعر ستتحقق فعلا، فياويل البشرية من هذا الزمان الاسود الذي يراه ببصيرته النفاذة ، ولا اعتقد ان مخلوقا يتمنى ان يعيش حتى يدرك هذا الزمن البشع :

انذر الذين لم يروا
ان زمانا اصفر الخطا
يهبط في ايامهم
يقتلع الاطفال من اثداء امهاتهم
ويطا الرجال في نسائهم
ان زمانا اسود الخطا
منتعلا خفين من نفط !

ويستعير بعض كلمات اغنية فيروز عن القصص العتيقة فيقول :

الزمن الاسود آت
من كل طريق آت
وانا بعت الايمان

ولكن يشتري اي شيء ؟ يشتري نبيذا وتبغا وفخذ امراة ، ورغيفا يقتل به جوع اطفاله الصغار ، فلقد تغير الزمن ، واختلفت القيم ، وتبدلت المفاهيم ، واضطربت الموازين :

بعته واشتريت نبيذا وتبغا وفخذ امراة
ورغيفا يعلمني كيف اشنق جوع صغاري
واشتريت لراسي لجاما
لعيني نظارتين مموهتين
لوجهي قناعا ...

وتبلغ رؤاه حدا مفزعا جدا حتى لكاننا

أمام جحيم دانتي ، أو غفران ابي العلاء ، أو مسامرات لوقيانوس السميساطي ، فترى، وبالهول ماترى :

كرات من عظام مقوسة تتدحرج
في الملاعب الوطنية حيث لاتفرج
سوى السلاطين وحاشيتهم
أجساد وراء رؤوسها تركض
أيد بلا أصابع ، افخاذ بلا سيقان !

كما يبلغ الرعب مداه عندما يحدثنا عن هذه المجزرة التي ستاتي حيث تذهل كل مرضعة عما ارضعت . وتضع كل ذات حمل حملها ، وترى الناس سكارى ، وماهم بسكارى ... صور ربما استعارها من وصف مشاهد القيامه في القرآن :

يوم تذهل كل مرضعة عما أرضعت
وتضع كل ذات حمل حملها ، وترى
الناس سكارى وماهم بسكارى
ولكنه الذعر !
احكي عن مجزرة ثاني
اقتل على المصادفة لا على الهوية
رصاص بلا اقنعة ...

وبعد ... فان الحديث عن ديوان (انا الذي رايت) يمكن أن يتسع جدا دون ان يستطيع الاحاطة بكل الجوانب التي يجدر الوقوف عندها ، لذلك تراني قد اكتفيت بقصيدتي بغداد ، وانا الذي رايت اللتين استطعت أن اتمثلهما ، وافهم من خلالهما محمد عمران الشاعر المبدع الذي كان ولايزال يحمل هموم أمته وشعبه صليبا ، ويرحل الى اعماق الآتي ، لياتي بكل جديد ، مما لم يفطن اليه شاعر من قبل .

يصدر حديثا
عن وزارة الثقافة والارشاد القومي

الحلم والتاريخ

تاليف
كلود جوليان

ترجمة
نخلة كلاس

يصدر حديثا
عن وزارة الثقافة والارشاد القومي

الانسان والحضارة والمجتمع

تاليف
هاري‌ل. شابيرو

ترجمة
عبد الكريم محفوظ

صدر
عن وزارة الثقافة والارشاد القومي

التنمية والتخلف الثقافي

تاليف
اوزيريس سيكوني

ترجمة
عيسى عصفور